

**KEADILAN SOSIAL DALAM PEMIKIRAN BARAT
DAN ISLAM**

**(Studi Komparatif atas Pemikiran John Rawls dan Sayyid
Qutb)**

Executive Summary

Mendapat Bantuan Dana dari DIPA UIN SGD Bandung

Tahun Anggaran 2012



Oleh:

M. Taufiq Rahman, Ph.D.

NIP: 197304041997031001

Lembaga Penelitian

Universitas Islam Negeri

Sunan Gunung Djati Bandung

2012

Abstraksi

Kajian ini berusaha untuk mengidentifikasi dan menganalisis dua tipe pemikiran, yaitu Barat dan Islam dalam menjawab persoalan-persoalan keadilan sosial. Kajian ini, dengan demikian, bersifat perbandingan pemikiran, dengan menggunakan metode analisis konseptual, yaitu menyelidiki konsepsi atau makna yang dimaksud oleh suatu konsep. Dengan metode tersebut adalah ditemukan bahwa Barat, yang dalam kajian ini diwakili oleh John Rawls, telah menunjukkan bahwa persoalan-persoalan keadilan sosial adalah menyangkut masalah-masalah ketimpangan, distribusi, kemampuan, dan stabilitas. Dengan mengikuti kerangka ini, Islam, yang dalam hal ini diwakili oleh Sayyid Qutb, mempunyai jawaban-jawaban yang tersendiri terhadap persoalan-persoalan keadilan sosial tersebut.

Peneliti berusaha mencari persamaan dan perbedaan pada kedua pemikir yang diperbandingkan. Pada level konsep, kedua penulis mempunyai kerangka yang sama, yaitu problem, metodologi, dan solusi atas permasalahan keadilan sosial. Pada level konsepsi, bagaimanapun, kedua penulis mempunyai perbedaan-perbedaan.

Dengan mencari persamaan dan perbedaan pada kedua pemikir di atas, dapatlah diandaikan bahwa tulisan ini berupaya mencari pemahaman antar-peradaban dalam pluralisme budaya yang tengah melanda dunia ini. Dengan pemahaman tersebut, diharapkan bahwa keadilan sosial yang telah dijawab konsepsinya oleh masing-masing pihak dapat diwujudkan pada masing-masing wilayah budayanya, termasuk wilayah yuridikasinya. Selain itu, konsepsi keadilan sosial masing-masing ini pun dapat pula mewarnai hubungan antar peradaban sehingga dapat diterapkan pada tingkatan internasional, yang dengan itu dapat membawakan keadilan sejagat.

الملخص

كان هذا البحث الذي قدّمه الباحث سعياً في بحث عن نوعي الفكرتين غربيّة كانت أم اسلاميّة في تحليل مسائل العدالة الاجتماعيّة. هذا البحث إذن يتضمّن عن دراسة الفلسفة المقارنة بطريقة التحليليّة التّصوريّة , التي تبحث عن التّصوّر بنفسه . بهذه الطريقة كان جون راول س من فريق الغربيين وجد أنّ مسائل العدالة الاجتماعيّة هي المسائل التي تتعلق بعدم المساوات والتوزيعات والاستطاعات والتأمين . وأمّا من جهة الإسلام الذي وكلّه سيّد قطب له طريقة خاصّة عند تحليل مسائل العدالة الاجتماعيّة.

ولذلك بغاية الاتصاليّة أراد الباحث هنا أن يبحث عن المساوات والتفريقات بين هذين المفكرين المقارنين. في طبقة التّصوّر عندهما أساس سواء يعنى في الطريقة وتحليل مسائل

العدالة الاجتماعية . وأما عند متن التصور وقع اختلاف بعيد
بين كل واحد منهما .

وبعد أن يُبحث وجوه الاتفاق والاختلاف بين راولس
وقطب وجد أن يطلع الفهم بين الحضارتين المختلفتين في هذا
العالم التي فيها الثقافة المتنوعة . ومن هذا البحث أيضا يُرجى
أن العدالة الاجتماعية التي قد بينها الباحثان تستطيع تنفيذها في
ولاية بين كل منهما ثقافية كانت أم قانونية . وبجانب ذلك
يُرجى أن متن تصور العدالة الاجتماعية بين كل واحد منهما
يستطيع أن يوصل بين الحضارة العالمية حتى يوجد العدالة
الحقيقية فيها مما يُرجى , إن شاء الله . آمين .

Abstract

This study tries to identify and analyze two types of thought, i.e. Western and Islamic thought, in dealing with the problems of social justice. This study, then, is a comparison of two theories of social justice using conceptual analysis, investigating conceptions or meanings in a concept. By this method, it is found that the West, which is here represented by John Rawls, shows that the problems of social justice are the problems of inequality, distribution, capability, and stability. By this framework, Islam, represented by Sayyid Qutb, has its own answers to such aforementioned questions.

Hence, by using a comparative method of analysis, the present writer attempts to search similarities and differences between the two thinkers being examined. In the level of concepts, both thinkers have the same framework, i.e. the problems, the methodology, and the solutions to the questions

of social justice. In the level of conceptions, however, both writers have differences.

By searching similarities and differences in both thinkers above, it can be stipulated that this present writing attempts to seek inter-civilizational understanding in a multiculturalism of the world today. By this understanding, it is hoped that social justice, the conceptions of which answered each side, can be pertained in each sphere of culture, including its sphere of jurisdiction. Besides, each conception of social justice can also colorize inter-civilizational relationship, so that it can be applied in an international level and can create a universal justice.

PERNYATAAN BEBAS DARI PLAGIASI

Nomor: Istimewa

Yang bertandatangan di bawah ini :

Nama : M. Taufiq Rahman, Ph.D.

NIP : 197304041997031001

Jabatan : Dosen Fakultas Ushuluddin UIN SGD
Bandung

menyatakan bahwa Penelitian berjudul, “KEADILAN SOSIAL DALAM PEMIKIRAN BARAT DAN ISLAM (Studi Komparatif atas Pemikiran John Rawls dan Sayyid Qutb)” adalah benar-benar penelitian yang dilakukan saya sendiri serta bebas dari plagiasi.

Demikian pernyataan ini kami sampaikan, atas perhatiannya kami mengucapkan banyak terima kasih.

Bandung, 2 Juli 2012

Peneliti,

M. Taufiq Rahman, Ph.D.

NIP. 197304041997031001

KATA PENGANTAR

Puji syukur saya panjatkan ke hadirat Allah SWT. yang dengan izin-Nyalah penelitian ini dapat terselesaikan. Tidak lupa shalawat dan salam semoga dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW. yang dengan petunjuk beliau pulalah penelitian ini mendapat sinaran cahaya Islam.

Penelitian ini merupakan kajian perbandingan konsepsi antara Barat dan Islam dalam hal konsep 'Keadilan Sosial.' Tema tersebut menarik karena memang selalu didamba kehadirannya di masyarakat manusia secara universal. Dalam penelitian ini Barat diwakili oleh John Rawls yang telah menulis banyak tentang keadilan sosial secara substantif, tidak hanya prosedural. Untuk membandingnya, dari pihak Islam saya pilih tokoh Sayyid Qutb yang juga telah menulis buku tentang keadilan sosial dalam pandangan Islam.

Secara keseluruhannya, kajian ini ingin menampilkan bahwa masalah-masalah mendasar di dunia ini sebetulnya belum sepenuhnya tertuntaskan. Masalah keadilan sosial yang menjadi fokus tema kajian ini belum betul-betul terlaksanakan, *hatta* di dunia maju seperti Barat sekalipun. Dengan kajian ini kita dapat melihat bahwa pemikiran untuk organisasi masyarakat masih harus diraba-raba oleh umat manusia. Oleh karena itu, jawaban Islam yang berdasarkan wahyu ketuhanan harus hadir guna mengimbangi apa yang kurang dalam pemikiran manusia.

Demikianlah, maka semoga upaya perbandingan pemikiran ini menjadi salah satu pergulatan pemikiran manusia untuk perbaikan dirinya sendiri. Dan dari dua konsep yang dibahas di sini akan nampaklah bagaimana dua latar belakang budaya yang berbeda mengajukan konsep untuk keadilan sosial. Dengan demikian, dapat pula diajukan di sini suatu konsep yang bisa berlaku universal.

Untuk kajian ini, yang pertama-tama mesti diberikan ucapan terima kasih adalah ditujukan kepada Dekan Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung, Prof. Dr. H. Prof. Dr. Rosihon Anwar, M.Ag. atas izin dan dukungan yang diberikannya kepada saya untuk melakukan penelitian ini. Saya juga ingin mengucapkan ribuan terima kasih kepada Pembantu Dekan I, H. Mulyana, Lc., M.Ag. yang telah memberikan petunjuk, semangat, dan motivasi dalam menyelesaikan kajian ini. Kemudian, saya pun mengucapkan terima kasih sebanyak-banyaknya kepada Direktur Lembaga Penelitian UIN SGD Bandung, Dr. Deden Effendi, atas bantuan moril dan materil sehingga penelitian ini dapat terselenggara. Terima kasih pun saya sampaikan kepada semua orang yang terlibat dalam urusan keuangan UIN SGD Bandung, karena penelitian ini didanai oleh DIPA UIN SGD Bandung Tahun Anggaran 2012.

Akhir sekali, penghargaan untuk keluarga tersayang, teristimewa untuk isteri, dr. Fauziah Fatma dan kedua anak saya, Fathan Tibyan Rahman dan Fakhra Tabqiya Rahman yang telah bersabar, memberikan dorongan, dan dukungan untuk menyelesaikan penelitian ini. Demikian juga kepada Bapak dan Ibu saya di Tasikmalaya, Drs. H. Muzakir dan Hj. Dedeh Hamidah, juga Ibu Mertua Hj. Imas Maliyah di Cimahi.

Semoga jasa mereka mendapat balasan dari Allah SWT.
Amien.

Bandung, 2 Juli 2011

M. Taufiq Rahman

DAFTAR ISI

| | |
|--------------------------------------|-----|
| Halaman Judul | i |
| Keterangan Lembaga Penelitian | ii |
| Kata Pengantar | iii |
| Pernyataan bebas dari plagiasi | v |
| Abstraksi | vi |
| Abstrak | vii |
| Daftar Isi | ix |
| Bab I. Pendahuluan | 1 |
| A. Latar Belakang Penelitian | 1 |
| B. Perumusan Masalah | 19 |
| C. Tujuan Penelitian | 20 |

| | | |
|----------|---|-----|
| D. | Kegunaan Penelitian | 21 |
| Bab II. | Landasan Teoretis | 22 |
| A. | Keadilan Sosial dalam Tradisi Barat | 22 |
| 1. | Plato | 22 |
| 2. | Aristoteles | 30 |
| 3. | St. Agustinus | 35 |
| 4. | St. Thomas Aquinas | 40 |
| 5. | Jean-Jacques Rousseau | 48 |
| 6. | Karl Marx | 52 |
| B. | Keadilan Sosial dalam Tradisi Islam | 61 |
| 1. | Nabi Muhammad SAW. | 61 |
| 2. | Khulafa al-Rasyidin | 70 |
| 3. | Al-Mawardi | 74 |
| 4. | Ibn Taymiyyah | 78 |
| 5. | Ali Shariati | 82 |
| C. | Analisis Perbandingan | 88 |
| Bab III. | Metodologi Penelitian | 99 |
| A. | Desain Penelitian | 99 |
| B. | Sumber Data | 101 |
| C. | Jenis Data | 104 |
| D. | Teknik Pengumpulan Data | 105 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Zaman Pasca Perang Dunia II adalah zaman krisis. Kejadian krisis ekonomi terjadi berbarengan dengan gerakan-gerakan rakyat di

seluruh dunia, menyebabkan berakhirnya sikap tidak peduli yang terdapat pada tahun 1950-an dan awal 60-an. Golongan perempuan bangkit menentang penindasan seks, penindasan yang berkelanjutan dalam segala lapangan hidup meskipun setelah memperoleh persamaan taraf resmi dari segi hak politik, timbullah ide-ide tentang feminisme. Golongan-golongan kaum minoritas protes menentang diskriminasi resmi dan tidak resmi yang berkelanjutan. Mahasiswa melakukan protes terhadap institusi-institusi pendidikan yang berhierarki, lalu menuntut hak untuk menentukan bentuk pendidikan mereka sendiri. Sementara itu, kelompok-kelompok yang memperjuangkan sosialisme revolusioner tetapi agak keberatan dengan komunisme mulai mendapat perhatian dan dukungan yang agak banyak, meskipun dengan kuasa yang amat terbatas. Perhatian terhadap persoalan lingkungan yaitu akibat jangka panjang bentuk-bentuk industri yang ada kini, juga telah berkembang luas menjadi perhatian umum, muncullah ideologi ekologiisme atau environmentalisme.

Bidang pilihan-pilihan inilah yang menentukan tema-tema bagi segala pemikiran modern tentang kehidupan sosial. Sama seperti pertentangan antara feodalisme dan kapitalisme dulu yang merupakan tumpuan pemikiran sosial, maka pertentangan antara berbagai bentuk kapitalisme dengan sosialisme pada abad ini merupakan tumpuan pemikiran yang tak dapat dihindarkan. Baik secara praktis maupun secara teoretis, pertentangan tersebut akan memberi bentuk kepada tindakan-tindakan sosial, saran-saran

tentang perubahan sosial, dan juga tanggapan-tanggapan yang lebih abstrak, termasuk yang bersifat pemikiran.

Bersifat pemikiran, pertama karena aktivitas-aktivitas dan institusi-institusi selama ini amat kuat diwarnai oleh pemikiran-pemikiran sosial zaman silam: dan kedua karena pembicaraan tentang persoalan-persoalan sosial senantiasa ditentukan oleh bagaimana cara masalah-masalah sosial itu dikemukakan, dan cara perkembangan-perkembangan baru itu ditanggapi.

Pada masa-masa lalu, pemikiran sosial memperhatikan persoalan-persoalan salah dan benar dalam pembagian buruh dan modal. Para pemikir berusaha secara nyata mengemukakan alasan-alasan bagi mengatur kehidupan sosial menurut cara-cara tertentu. Dapat dikatakan hampir semuanya berbuat demikian. Berbicara dari tingkatan atas berusaha mempertahankan aktivitas-aktivitas ketidakadilan tertentu, baik berargumen bahwa ketidakadilan itu suatu yang lumrah maupun berargumen bahwa keadilan alamiah tidak bersesuaian dengan ketidakadilan yang sebenarnya terjadi. Inilah yang biasa dilakukan kaum liberal.¹

¹ James P. Sterba, *Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, 2nd Edition, Belmont, California: Wadsworth, 1998, h. 1.

Namun, agaknya liberalisme itu belum cukup. Di Amerika Serikat khususnya, gerakan-gerakan Hak-hak Sipil dan gerakan-gerakan Pembebasan Hitam, diikuti dengan gerakan Anti Perang Vietnam, membawa jutaan orang pada konflik dengan institusi-institusi dan kebijakan-kebijakan yang ada. Gerakan-gerakan ini memunculkan, dalam bentuk yang tajam, pertanyaan-pertanyaan fundamental tentang keadilan dari institusi-institusi sosial politik mendasar, dan pertanyaan-pertanyaan tentang penggunaan kekuasaan politik yang adil. Penilaian-penilaian moral dan politik liberal telah menentang institusi-institusi politik liberal, dan institusi-institusi ini pada gilirannya dipertahankan oleh argumen-argumen politik liberal pula.²

Dari permasalahan seperti di atas itulah sebuah buku yang cukup tebal (sekitar 600-an halaman) muncul dengan judul *A Theory of Justice* (1971). Buku yang ditulis oleh John Rawls, seorang filosof kontemporer Amerika, itu ingin mengajukan prinsip-prinsip keadilan sebagai prinsip-prinsip yang berdedikasi kepada kehidupan publik umat manusia pada saat prinsip-prinsip ini dikaburkan dan dikhianati.³ Sejak itulah John Rawls dikenal sebagai pemikir yang bersifat substantif,

² Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Oxford: Basil Blackwell, 1975, h. xiv-xv.

walaupun ia berada dalam tradisi analitis. Apa yang unik dari Rawls adalah ia berupaya untuk mencari jalan tengah antara pandangan liberalis yang melulu mencari kebahagiaan individual dan pandangan sosialis yang selalu mencari kemaslahatan orang banyak.⁴

Pemikiran jalan tengah ini terjadi pula di belahan dunia lain, yaitu di dunia Islam. Dunia Islam yang sedang bangkit setelah kemunduran para penjajah Barat nampaknya merasa perlu untuk mencari jalan lain selain yang ditawarkan Barat (liberalisme dan sosialisme), yaitu dengan memunculkan Islam sebagai suatu sistem yang dapat menjawab segala permasalahan sosial politik di masyarakat, termasuk masalah keadilan. Pemikiran ini di antaranya dimunculkan oleh Sayyid Qutb dengan bukunya yang terkenal *Al-‘Adalah al-Ijtima‘iyah fi al-Islam* (1949).⁵

3 Marshall Cohen, “The Sosial Contract Explained and Defended”, *New York Times Book Review*, 16 July 1972, h. 1 seperti dikutip Daniels (ed.), *Reading Rawls*, h. xv.

4 Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977, h. 15.

5 Hamid Algar, “Introduction” dalam Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie, trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000, h. 12.

Melihat kedua tanggapan akan keadaan ideologi dunia melalui tema keadilan ini, adalah menarik untuk mendiskusikan kembali, dengan bentuk paralelisme antara keduanya, suatu tema sosial politik yang cukup eternal, yaitu masalah keadilan sosial dari sudut pandang yang berbeda: Barat dan Islam.

Mengapa Barat dan Islam? Demikian karena, budaya Barat dan Islam tadi merupakan budaya terpenting abad ini, dilihat dari ketahanannya terhadap berbagai perubahan, misalnya munculnya posmodernisme dalam pemikiran.⁶ Kedua budaya itu telah menjadi budaya global, setelah tumbangnyanya budaya pemikiran Marxisme.⁷

Pertanyaannya kemudian, mengapa harus Rawls yang mewakili Barat dan Qutb yang mewakili Islam dalam pemikiran tentang teori keadilan sosial?

Rawls sangat penting dalam mewakili pemikiran Barat karena Rawls adalah wakil dari pemikir Barat kontemporer tentang teori keadilan sosial yang terpenting. Setelah Rawls,

⁶ Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London and New York: Routledge, 1994, h. 84.

⁷ Ernest Gellner, *Nationalism*, Washington Square, New York: New York University Press, h. 85-89.

orang hanya dapat mengikutinya atau menentangnya, demikian Robert Nozick.⁸

Kemudian, Qutb adalah penting dalam mewakili peradaban Islam. Demikian karena Qutb adalah wakil pemikiran Islam yang paling tangguh, yang menyediakan basis teoretis bagi kebangkitan Islam dalam dunia modern. Teorinya untuk membangkitkan “nostalgia kolektif yang berupaya untuk merestrukturisasi dunia dalam kerangka entitas yang lebih sederhana dan hubungan-hubungan kultural yang komunal”⁹ telah menginspirasi gerakan-gerakan yang menyerukan Islam yang “*genuine*” di seluruh dunia, hingga hari ini.¹⁰

⁸ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell, 1974, h. 183.

⁹ Ungkapan dari Turner untuk fundamentalisme Islam, saya alamatkan di sini untuk Qutb, sebagai wakil dari gerakan kebangkitan Islam. Turner, *loc. cit.* Tentang pentingnya Sayyid Qutb dalam gerakan kebangkitan Islam lihat William E. Shepard, “Sayyid Qub’s Doctrine of Jahiliyya,” dalam *International Journal of Middle East Studies*, Number 35, 2003, h. 521.

¹⁰ Pembicaraan tentang pengaruh Qutb, diantaranya dapat dilihat pada Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: the Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, 1997; Younes Soualhi, “Fundamentals and Fundamentalism: An Islamic Politico-Legal Analysis” dalam *The Islamic Quarterly*, Vol. 49, Issue 2, Second Quarter, 1426/2005; Roberto Marin-Guzman, “The Doctrines of al-‘Uzla al-Shu‘uriyya and al-Hijra among Egyptian Muslim Fundamentalists: Ideals and Political Praxis,” dalam *The Islamic Quarterly*, vol. 48, Issue 3, Third Quarter, 1425/2004.

Menurut literatur Barat, pertanyaan tentang keadilan pertama-tama dimunculkan oleh Plato di zaman Yunani kuno yang ditulis dalam *Republic*. Pertanyaan Plato itu konon telah memulakan pemikiran politik di dunia Barat. Tetapi pertanyaan itu sendiri adalah sesuatu yang timbul dengan tak terelakkan di masyarakat apapun ketika para anggotanya mulai memikirkan secara reflektif tentang aransemen-aransemen yang di dalamnya mereka hidup. Melalui kontak dengan masyarakat lain, orang menjadi sadar bahwa aransemen-aransemen sosial itu bukanlah fenomena alamiah, tetapi kreasi manusia. Dan apa yang dibuat oleh manusia dapat diubah oleh manusia. Kesadaran ini menyusun tahapan bagi timbulnya teori-teori tentang keadilan. Karena teori keadilan itu adalah teori tentang jenis-jenis aransemen sosial yang dapat dipertahankan.¹¹

Teori-teori itu penting untuk dipertahankan karena ia merupakan legitimasi bagi hubungan-hubungan yang selalu tidak sama antara manusia.¹² Tak dapat dipungkiri bahwa masyarakat kita mempunyai ketimpangan-ketimpangan kuasa, pergaulan sosial, dan penguasaan sumber-sumber ekonomi. Derajat ketimpangan itu mungkin berbeda dari satu masyarakat

11 Brian Barry, *Theories of Justice*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1989, h. 3.

12 Sterba, *Social and Political Philosophy*, h. 8.

ke masyarakat lainnya. Walaupun demikian, dalam setiap masyarakat akan selalu ada orang yang memerintah dan yang diperintah, orang yang ditaati dan yang mentaati, orang yang berlebihan dan yang berkekurangan.

Teori-teori itu akan melihat bahwa ketidakadilan yang acak ini merupakan konsekuensi-konsekuensi yang tidak dapat dipungkiri dari operasi aransemen-aransemen sosial dengan keuntungan-keuntungan seperti kebebasan, keamanan, atau kemakmuran. Apakah argumen-argumen itu valid, itu merupakan pertanyaan-pertanyaan kunci yang harus dijelaskan oleh suatu teori tentang keadilan.

Ide keadilan distributif telah ada sejak lama sekali – filosof Yunani kuno Aristoteles (384-322 SM) menulis tentangnya. Aristoteles tidak menggunakan istilah keadilan distributif itu untuk maksud sosial, tetapi untuk maksud jumlah dan kuantitatif.¹³ Karena itulah ada yang mengatakan bahwa keadilan *sosial* itu berbeda dengan keadilan distributif.¹⁴ Swift

Barry, *Theories of Justice*, h. 4.

¹³ Madjid Khadduri, *Konsep Keadilan dalam Islam*, trans. Norliza Tarmeze and Mostafa kamal Mokhtar, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994, h. 213.

¹⁴ Adam Swift, *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians*, Cambridge: Polity Press, 2001, h. 9.

menilai, ide keadilan sosial itu relatif baru, yang digunakan sejak kira-kira 1850-an. Ia berkembang hanya sejak para filosof melihat institusi-institusi sosial dan ekonomi dalam masyarakat, yang sangat menentukan distribusi keuntungan dan tanggung jawab, sebagai objek yang tepat bagi investigasi moral dan politik.¹⁵ Disebabkan masalah keadilan sosial adalah masalah distribusi keuntungan dan tanggung jawab, maka istilah keadilan distributif dalam arti ini pun muncul berbarengan dengan istilah keadilan sosial. Akhirnya, keadilan sosial sering digunakan mencakup keadilan distributif.¹⁶ Bahkan, ada pula yang mengatakan bahwa keduanya itu identik.¹⁷ Yang jelas, keduanya itu berurusan dengan keadilan dan masyarakat. Selain itu, sifat utama dari keduanya adalah bahwa keduanya itu bersifat positif. Yaitu, keduanya merupakan hasil adat istiadat dan pengalaman manusia daripada perintah akal atau perintah Tuhan.¹⁸

Kemudian, muncul pernyataan bahwa orang dapat berbuat secara adil atau tidak, tetapi apakah yang dimaksud

15 Swift, *Political Philosophy*, h. 9.

16 Khadduri, *Konsep Keadilan*, h. 213.

17 Barry, *Theories of Justice*, h. 355.

18 Khadduri, *Konsep Keadilan*, h. 213.

bahwa *masyarakat* itu adil atau tidak? Pertanyaan ini dapat membedakan antara keadilan sosial dan distributif dengan keadilan retributif (legal).¹⁹ Keadilan retributif adalah yang berhubungan dengan justifikasi hukuman, yang membuat hukuman menjadi cocok dengan kejahatan. Itu biasa dikenakan pada pertanyaan pertama, yaitu tentang orang berbuat adil atau tidak. Pertanyaan kedua, tentang masyarakat itu adil atau tidak tidaklah berhubungan dengan jenis keadilan yang diadministrasi oleh sistem keadilan kriminal, tetapi lebih merupakan pertanyaan substantif (yang berarti “berhubungan dengan substansi atau isi, bukan hanya bentuk”) tentang harus bagaimanakah masyarakat yang kita hidup di dalamnya itu sebenarnya.²⁰

Pertanyaan inilah yang membuat filosof Amerika kontemporer John Rawls merasa perlu untuk memunculkan artikel yang sangat terkenal, yaitu “Justice as Fairness” (1958)²¹ yang menjadi titik awal ramainya kembali perdebatan

19 Jeremiah Newman, *Foundations of Justice: A Historico-Critical Study in Thomism*, Cork: Cork University Press, 1954, h. xvi.

20 Adam Swift, *Political Philosophy*, h. 10.

21 John Rawls, “Justice as Fairness”, in *Philosophical Review*, LXVII (1958), pp. 164-94.

tentang konsep keadilan. Teori yang paling terkenal dari Rawls adalah terwujud dalam buku *A Theory of Justice* (1971).²²

Teori keadilan yang dimunculkan oleh Rawls bukanlah teori tentang keadilan secara umum, terutama untuk dikacaukan dengan teori keadilan retributif (hukuman), tetapi teori keadilan sosial. Ini karena Rawls jelas-jelas menegaskan “keadilan adalah kebaikan pertama dari institusi-institusi sosial”.²³

Menurut Rawls, prinsip-prinsip keadilan itu ada ketika orang-orang yang bebas dan rasional yang prihatin untuk mengajukan kepentingan mereka sendiri akan menerima posisi pertama atas persamaan. ‘Posisi original’ ini, demikian Rawls, mensyaratkan ‘tirai ketidak-tahuan’. Tirai ketidak-tahuan ini,

22 John Rawls, *A Theory of Justice* [setelah ini *Theory* saja], Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. Dalam penulisan ini saya menggunakan edisi revisi oleh penerbit yang sama pada tahun 1999.

23 Selanjutnya, Rawls mengatakan, “Keadilan sosial secara positif tergantung pada dua hal, pada persamaan distribusi (dipahami sebagai persamaan pada level kekayaan) dan kesejahteraan total (dipahami sebagai jumlah kegunaan yang melayani seluruh individu). Pada pandangan ini suatu sistem sosial itu lebih baik dari yang lain tanpa ambiguitas jika ia lebih baik dalam kedua hal tadi, yaitu, jika harapan-harapan yang ditentukannya kurang tidak merata dan menjadi jumlah bagi total keseluruhannya.” John Rawls, “Distributive Justice”, in Peter Laslett and W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (3rd series), Oxford: Basil Blackwell (1967), 1969, h. 80.

klaim Rawls, berakibat tiadanya atas orang-orang yang ada dalam posisi original itu pengetahuan yang diperlukan mereka untuk mengajukan kepentingan mereka sendiri dalam cara-cara yang secara moral subjektif.

Dari posisi original tersebut, Rawls mengatakan, akan muncul prinsip-prinsip keadilan seperti berikut:

I. Konsepsi keadilan khusus, yang terbagi menjadi:

1. Setiap orang mempunyai hak yang sama pada sistem total yang paling ekstensif tentang kebebasan dasar yang sama bersesuaian dengan sistem kebebasan yang sama bagi semua.

2. Ketimpangan sosial dan ekonomi disusun sehingga ketimpangan itu (a) memberikan keuntungan terbesar pada yang paling tidak beruntung, yang konsisten dengan prinsip tabungan yang adil dan (b) membuat kantor-kantor dan

posisi-posisi menjadi terbuka bagi semua di bawah kondisi-kondisi persamaan kesempatan yang fair.²⁴

II. Konsepsi keadilan umum.

Yaitu bahwa seluruh kekayaan sosial –kebebasan dan kesempatan, pendapatan dan kekayaan, dan basis-basis penghormatan-diri—didistribusikan secara sama kecuali jika distribusi yang timpang dari kekayaan-kekayaan ini diperuntukkan bagi keuntungan orang-orang yang tak beruntung.²⁵

Dalam *A Theory of Justice* Rawls nampaknya menginginkan tiga hal: ia ingin mengungkapkan prinsip-prinsip keadilan yang menjadi dasar pandangan-pandangan moral dan politik yang dominan pada zaman kita. Ia ingin menunjukkan

²⁴ Dua prinsip pertama ini dikutip dalam versi finalnya dari *A Theory of Justice*, h. 266.

²⁵ Rawls, *Theory*, h. 54.

bahwa prinsip-prinsip ini dapat dilihat sebagai hasil dari prosedur seleksi yang semua orang dapat setuju sebagai fair (sehingga, ‘adil itu fair’). Dan ia ingin menunjukkan bahwa prinsip-prinsip ini menjelaskan aransemen sosial yang dapat dikerjakan.²⁶

Prinsip-prinsip keadilan dan ‘teori ideal’ Rawls secara umum pada akhirnya membawa pada penentangan terhadap institusi-institusi sosial dan politik yang ada. Rawls bahkan menyarankan bahwa proyek ini akan menghasilkan sesuatu yang sesuai dengan sistem-sistem sosial ekonomi yang berbeda dari kapitalisme dan sosialisme.²⁷

Tetapi ada sisi lain dari penulisan ini, yaitu memunculkan perspektif tertentu tentang keadilan sosial, yaitu dari sudut pandang Islam. Perspektif ini dimunculkan oleh seorang penulis terkenal yang muncul dari Mesir, yaitu Sayyid Qutb (1906-1966) dengan bukunya *Al-‘Adalah al-Ijtima‘iyyah fi al-Islam (Social Justice in Islam)* (1949)²⁸. Di dunia Islam, buku ini begitu terkenal, mungkin disebabkan keringkasannya

26 Daniels (ed.), *Reading Rawls*, h. xiv.

27 Daniels (ed.), *Reading Rawls*, h. xv.

28 Sayyid Qutb, *Al-‘AdÉlah al-IjtimÉ‘iyyah fÉ al-IslÉm*, edisi ke-7, Kairo: Dar al-Shuruq, 1980, setelah ini terbitan Dar al-Shuruq tahun 1980 ini dirujuk sebagai *Al-‘AdÉlah* saja.

ataupun disebabkan oleh materinya yang selalu relevan. *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam* telah diterjemahkan ke dalam bahasa dunia Islam seperti Persia, Turki, Urdu, dan Melayu/Indonesia, dan ia merupakan karya yang terawal dan paling berpengaruh yang membahas subjek itu.²⁹

Buku ini merupakan buku pertama Sayyid Qutb tentang pemikiran politik Islam dan didedikasikan pada individu-individu yang berjuang untuk dan mendedikasikan diri mereka pada Tuhan. Ia berhubungan dengan agama dan masyarakat baik dalam Kristen maupun Islam dan dengan konflik antara kapitalisme dan sosialisme. Qutb mencari jejak sejarah pemisahan antara agama dan politik dan menganggap pemisahan ini sebagai tidak-Islami. Tesis buku itu adalah bahwa Islam itu diwahyukan untuk semua zaman, walaupun Qur'an sendiri diwahyukan pada waktu historis tertentu. Dan Islam menyajikan prinsip-prinsip umum yang luas dan aturan-aturan komprehensif yang selalu valid. Ia merupakan landasan bagi spirit sejati dan fondasi keadilan. Buku itu berisi sembilan bab yang berisi tentang agama dan masyarakat, sifat keadilan,

²⁹ Hamid Algar, "Introduction" dalam Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie, trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000, h. 12.

fondasinya, metode-metodenya, teori politik dan ekonominya, perkembangan sejarahnya, dan masa depannya.³⁰

Bagi Qutb, terdapat dua ideologi dasar yang menantang Islam: komunisme, pada satu sisi, dan kapitalisme, di sisi lain. Islam itu sendiri berada pada persimpangan jalan. Disebabkan bunga bank, monopoli, eksploitasi, dan ketidakadilan, Qutb menolak untuk melihat kapitalisme atau sistem kapitalis sebagai model bagi Islam untuk diikuti dan diimitasi. Lebih jauh, kapitalisme telah dikaitkan secara dekat dengan nasionalisme di mana Negara-negara Barat atas nama kepentingan nasional, merasa berhak untuk mengeksploitasi, menginvasi, dan menduduki Negara-negara lain di Timur Tengah, Asia, Afrika, dan Amerika Latin. Pada sisi lain, walaupun Sosialisme dan Islam mengalami perjumpaan pada poin-poin yang esensial seperti dalam mengadvokasi jaminan standard-standar minimum dalam kehidupan, kerja, perumahan dan keadilan sosial, sistem ekonomi Islam merupakan bagian integral dari Islam dan didasarkan pada *Tauhid*.³¹

30 Ahmed Salah Al-Din Moussalli, *Contemporary Islamic Political Thought: Sayyid Qutb*, Ph.D. Dissertation, University of Maryland, 1985, h. 21.

31 Moussalli, *Sayyid Qutb*, h. 114.

Pemikiran Qutb tentang keadilan sosial dalam Islam dilatar belakangi oleh pandangannya bahwa prinsip keadilan sosial Barat itu didasarkan pada pandangan Barat yang sekular, di mana agama hanya bertugas untuk pendidikan kesadaran dan penyucian jiwa, sementara hukum-hukum temporal dan sekular lah yang bertugas menata masyarakat dan mengorganisasi kehidupan manusia. Islam itu tidak demikian, kata Qutb.

...kita tidak mempunyai dasar untuk mengukuhkan permusuhan antara Islam dan perjuangan untuk keadilan sosial, seperti permusuhan yang ada antara Kristen dan Komunisme. Karena Islam telah menyiapkan prinsip-prinsip dasar keadilan sosial dan mendirikan klaim orang miskin pada kekayaan orang kaya; ia menyediakan prinsip keadilan bagi kekuasaan dan bagi uang, sehingga tidak ada perlunya untuk mengobati pemikiran manusia dan mengajak mereka untuk meninggalkan hak-hak bumi mereka untuk tujuan harapan mereka di akhirat.³²

32 Qutb, *Social Justice*, h. 32-33.

Dalam pemikirannya tentang keadilan sosial dalam Islam, Qutb menyediakan dua prinsip dasar: (1) kesatuan yang harmoni, seimbang dan absolut antara individu dan kelompok. (2) tanggung jawab mutual umum antara individu dan kelompok. Pentingnya keadilan itu karena ia merupakan konsep etis sekaligus basis pemerintahan dalam Islam. Disebabkan amanah otoritas yang secara original dimiliki Tuhan, penguasa harus mewujudkan kepercayaan ini, pertamanya, dalam ketaatan kepada Syari'ah dan kedua pada keadilan sosial, ekonomi, dan politik.³³ Untuk menjamin administrasi keadilan Qutb mengidentifikasi tiga prinsip: pembebasan nurani secara utuh, persamaan manusia, dan tanggung jawab sosial yang mutual.³⁴

Demikianlah, kedua jawaban tentang keadilan sosial akan diperbandingkan dalam tulisan ini. Yang satu berasal dari tradisi Barat yang terutama berdasarkan pada rasio³⁵ sekaligus

³³ Qutb, *Social Justice*, h. 47-49.

³⁴ Qutb, *Social Justice*, h. 52.

³⁵ Karl Popper mengatakan bahwa tanpa rasionalisme, Barat itu sendiri tidak akan pernah ada. "Karena tidak ada yang lebih menjadi karakteristik dari peradaban barat kita ketimbang fakta bahwa ia tidak dapat melepaskan diri dari ilmu pengetahuan." Karl Popper, "What Does the West Believe

juga tidak berdasarkan pada wahyu ketuhanan dalam tradisi keilmuan mereka,³⁶ sehingga dapatlah kita sebut pemikiran Rawls ini sebagai pemikiran khas Barat.³⁷ Yang kedua berasal dari tradisi Islam yang terutama berdasarkan pada wahyu dan

In?” dalam Karl Popper, *In Search of A Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, diterjemahkan oleh Laura J. Bennett, London: Routledge, (1994) 1996, h. 209.

36 Popper lebih jauh mengatakan bahwa Barat bukanlah masyarakat Kristen. Hal itu karena “agama Kristen menuntut dari kita suatu kemurnian tindakan dan pikiran yang hanya dapat dicapai oleh para santo saja. Inilah mengapa begitu banyak upaya untuk membangun masyarakat yang diilhami oleh spirit Kristen telah gagal. Upaya-upaya itu selalu, dan tak terelakkan, membawa pada intoleransi, pada fanatisisme.” Popper, *A Better World*, h. 211. Ungkapan yang sama dikatakan juga oleh Gellner. Gellner, *Nationalism*, h. 83.

37 Bagi Rawls, sumber alternatif bagi pemikirannya tentang keadilan sosial adalah tradisi historis filsafat moral dan politik, yang tentunya ia maksudkan adalah tradisi Barat. Yaitu tradisi yang telah melewati perang antar agama yang menghasilkan berbagai argumen bagi toleransi agama. Karenanya, Rawls beranggapan bahwa adalah tidak mungkin kerja sama sosial atas dasar saling menghormati akan tercapai dengan iman yang berbeda; atau –dalam bahasa yang dipilih Rawls—dengan konsepsi yang berbeda secara fundamental tentang sesuatu yang baik (*the good*). Lihat John Rawls, “The Basic Liberties and Their Priority”, dalam Sterling M. McMurrin (ed), *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1987, h. 8 dan 17.

agama dalam tradisi keilmuan umat Islam,³⁸ sehingga dapatlah kita sebut pemikiran Qutb ini sebagai pemikiran khas Islam.³⁹

Apa yang menjadi persamaan bagi kedua pemikiran ini adalah bahwa keduanya hendak menjawab tantangan zaman modern. Rawls mengatakan bahwa teori keadilan sosial nya ini dikerangkakan pada masyarakat demokrasi modern.⁴⁰ Hal yang sama juga dikatakan Qutb, dengan merumuskan tujuan penulisan buku *Keadilan Sosial dalam Islam*, yaitu untuk membicarakan nilai Islam bagi masyarakat modern.⁴¹

Melihat paparan di atas, maka cukuplah kiranya melihat teori keadilan sosial dunia dengan memperbandingkan teori sosial Barat dan Islam. Dan cukuplah pula untuk melihat

38 Untuk pembicaraan yang mendalam tentang pandangan dunia Islam, lihat Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Towards A Definition*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1997.

39 Qutb mengatakan bahwa dengan bukunya ini ia menyeru kepada umat Islam untuk tidak mengikuti pola Barat yang sekular, yang tidak sesuai dengan sejarah Islam. Ia menyeru umat Islam untuk kembali kepada warisan dan nilai-nilai Islam untuk digunakan dalam masyarakat modern. Qutb, *Social Justice*, h. 34-35.

40 Rawls, *Theory*, 14.

41 Salah satu rumusan pertanyaannya adalah, “Apakah kita yakin bahwa ia [keadilan sosial dalam Islam] itu cocok untuk aplikasi pada periode sejarah lain yang lingkungannya lebih kurang berbeda dari apa yang dicapai pada zaman yang telah melahirkan Islam?”. Qutb, *Social Justice*, h. 35 dan 33.

perbandingan teori sosial dari dua budaya tadi dengan memperbandingkan kedua pemikir tadi. Dengan mencukupkan pada hal tersebut maka judul dari penelitian ini adalah, “Keadilan Sosial dalam Pemikiran Barat dan Islam (Studi Komparatif atas Pemikiran John Rawls dan Sayyid Qutb).”

B. Perumusan Masalah

Dengan kerangka kajian di atas, dapatlah ditetapkan bahwa masalah yang akan dibahas dalam kajian ini adalah di sekitar pertanyaan tentang:

1. Apakah Keadilan Sosial itu?
2. Apa problematika keadilan sosial itu?
3. Apa solusi bagi problematika itu?

Semua pertanyaan di atas akan dicari jawabannya pada kedua pemikir yang akan dibahas, yaitu pada John Rawls dan Sayyid Qutb. Pembahasan paralel itu kemudian memunculkan pertanyaan keempat yang mencakup kesemua inti persoalan penulisan ini, yaitu:

4. Apa yang menjadi persamaan dan perbedaan antara kedua pemikiran tersebut?

C. Tujuan Penelitian

Landasan umum bagi Rawls dan Qutb adalah konsep keadilan sosial yang memainkan peran penting dalam pemikiran mereka. Solusi mereka pada pertanyaan tentang keadilan sosial seperti dikemukakan oleh kedua filosof ini mempunyai karakteristik yang sama. Maka, tujuan utama kajian ini adalah untuk mengkaji, mengkomparasi dan membedakan kedua pemikir itu tentang keadilan sosial dalam metodologi, problematika, dan solusi mereka, yang saya percayai akan menimbulkan hasil yang signifikan dan menarik dalam kajian teori sosial komparatif.

D. Kegunaan Penelitian

Kajian seperti ini berguna, tidak hanya bagi pemahaman silang budaya (*cross cultural understanding*), tetapi juga bagi dialog mutual. Jika pemikiran merupakan usaha manusia untuk memahami masyarakat dan posisi

manusia di dalamnya, maka mesti sangat membutuhkan adanya dialog mutual antar peradaban menuju realisasi tujuan tersebut. Terlebih lagi, jika ini dianggap sebagai masalah-masalah yang secara objektif sama dalam kemanusiaan di setiap budaya, maka masalah-masalah sosial dalam setiap budaya dapat dianggap sebagai masalah-masalah subjektifnya; bahkan dalam kasus ini, dialog kultural dapat membantu memecahkan masalah-masalah masyarakat. Maka, baik mengenai masalah-masalah objektif maupun subjektif, kajian perbandingan seperti ini menempati tempat yang berguna dalam kajian apapun.

BAB II

LANDASAN TEORETIS:

KEADILAN SOSIAL DALAM TRADISI BARAT DAN ISLAM

A. Keadilan Sosial dalam Tradisi Barat

1. Plato

Dari ketiga buku yang ditulis khusus untuk politik, yaitu *Republic*, *Politicus*, dan *The Laws*, Plato telah menempatkan diskusi tentang keadilan secara panjang lebar dalam *Republic*, sehingga buku itu sendiri dapat dianggap sebagai pembahasan mengenai keadilan.⁴² *Republic* terdiri dari sepuluh bagian, memperkenalkan negara ideal yang diidamkan Plato. Negara ideal itu adalah hasil dari suatu proses

⁴² Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, Bungay, Suffolk: Methuen & Co Ltd, (1918), 1964, h. 168.

pemikiran yang abstrak namun didasarkan atas pengamatan yang teliti terhadap bentuk dan seluk-beluk kehidupan negara yang ada pada masa itu. Menurut Plato, Negara ideal harus didasarkan pada keadilan karena hanya keadilanlah yang sanggup menjelmakan kebaikan dan kebajikan dalam Negara. Dari situ dapatlah dikatakan bahwa keadilan dalam konsepsi Plato adalah keadilan moral, bukan keadilan hukum.⁴³ Disebabkan keadilan moral itulah, maka semua dialog Plato tentang keadilan itu, bukanlah keadilan retributif (legal), tetapi keadilan sosial.

Sebelum mendiskusikan tentang keadilan dalam pemikiran Plato, ada baiknya kita pelajari dulu pengertian-pengertian keadilan yang telah ada pada saat itu, yaitu keadilan dalam konsepsi tradisional (Cephalus dan Polemarchus), otoritarian (Thrasymachus) dan pragmatis (Glaucou).

Lewat mulut Socrates, Plato menolak definisi keadilan yang berasal dari dunia niaga sebagaimana yang dikemukakan oleh Cephalus bahwa keadilan ialah kejujuran, tidak menipu dan membayar semua utang baik kepada dewa yang disebut persembahan maupun kepada sesama manusia.⁴⁴ Karena, menurutnya, tindakan-tindakan tersebut itu tidak selalu benar. Demikian juga definisi yang

⁴³ Barker, *Greek*, 177 f. 2.

⁴⁴ Lihat *Republic*, I. 331, dalam Plato, *The Republic of Plato*, translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford, London: Oxford University Press, (1941), 1971, h. 7. Selanjutnya semua kutipan dari *Republic* diambil dari buku ini.

dikemukakan oleh Polemarchus yang mengatakan bahwa keadilan ialah memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya (*'to render every man his due'*),⁴⁵ ditolak oleh Plato, dengan membawanya pada contoh jika yang punyanya sudah menjadi gila. Selanjutnya, Polemarchus menyatakan bahwa keadilan itu adalah menolong teman dan melukai musuh. Lagi-lagi Plato menolak definisi tersebut karena teman dan musuh seringkali samar, demikian pula Plato dengan tegas mengatakan bahwa melukai musuh berarti melukai manusia, dan itu berarti tidak adil.⁴⁶

Kegagalan Cephalus dan Polemarchus memberi definisi yang tepat mengenai keadilan itu membuat Thrasymachus, sang Sofis yang hadir dalam percakapan Socrates dengan Cephalus dan Polemarchus dan yang memang hampir tak dapat menahan diri lagi untuk ikut bicara, segera melontarkan definisinya tentang keadilan. Menurut Thrasymachus, "keadilan atau kebenaran itu tidak lain kecuali apa yang menjadi keuntungan bagi pihak yang kuat."⁴⁷

Berbeda dengan pemikiran yang lain, Glaucon menyetujui prinsip pragmatisme dalam konsepsi keadilannya. Menurutnya, aturan-aturan keadilan itu adalah untuk kepentingan semua orang. Dengan demikian, adalah kepentingan semua orang

45 *Republic*, I, 332, h. 9.

46 *Republic*, Buku I, 333-335, h. 11-14.

47 *Republic*, Buku I, 336 B-347 E, h. 18.

untuk menerima persetujuan untuk mendirikan aturan keadilan yang mensyaratkan penghormatan pada kepentingan orang lain.⁴⁸

Tentu saja definisi dari ketiga aliran itu tidak dapat dibenarkan oleh Socrates yang menjadi juru bicara Plato di hampir semua karya tulisnya. Oleh sebab itu harus segera dikemukakan suatu definisi yang benar yang sekaligus akan menyisihkan semua definisi yang menyesatkan itu. Definisi yang benar hanya dapat dibuat apabila seseorang telah memiliki pengertian yang benar tentang keadilan itu sendiri. Menurut Plato, ada keadilan individual dan ada keadilan dalam Negara. Untuk menemukan pengertian yang benar mengenai keadilan individual, pertama-tama haruslah ditemukan lebih dahulu sifat-sifat dasar dari keadilan itu dalam Negara, karena Negara dan manusia memiliki persamaan sedangkan ukuran Negara lebih besar dari manusia. Dalam ukuran yang besar, segala sesuatu itu mudah terlihat dan mudah dipahami.⁴⁹

Tentu saja Plato tidak bermaksud mengidentikkan keadilan individual dengan keadilan seluruh Negara, karena apabila dengan teliti kita memperhatikan ungkapan yang digunakannya maka jelas ia menunjukkan bahwa ada perbedaan antara keadilan individual dan keadilan Negara. Istilah “*likeness*” yang digunakannya yang berarti “keserupaan” menunjukkan adanya kemiripan antara keadilan dalam

48 *Republic*, Buku I, 358 E.

49 *Republic*, Buku I, h. 214.

Negara dan keadilan individual, walaupun tentu saja tidak persis sama dan itu berarti ada perbedaannya.

Dalam menjawab ketiga madzhab tentang keadilan itu, Plato melakukan paralelisme antara pembagian kelas dalam Negara ideal dengan pembagian jiwa manusia.⁵⁰

Dalam ajarannya tentang jiwa manusia, Plato menghubungkan ketiga bagian jiwa itu dengan empat kebajikan pokok (*cardinal virtues*) yang juga disebut sebagai moralitas jiwa (*soul's morality*) atau keutamaan (*excellence*). Keempat kebajikan pokok itu ialah kebijaksanaan atau kearifan (*wisdom*), keberkasaan (*courage*), pengendalian diri (*temperance*), dan keadilan (*justice*). Pikiran atau akal, dihubungkan dengan kebijaksanaan atau kearifan; semangat atau keberanian, dihubungkan dengan keberkasaan (*fortitude*); sedangkan keinginan, nafsu atau kebutuhan dihubungkan dengan pengendalian diri. Adapun ketiga bagian itu secara keseluruhan dihubungkan dengan keadilan untuk memelihara keselarasan dan keseimbangan antara masing-masing bagian jiwa tersebut (*psychological harmony*).⁵¹

50 *Republic*, h. 297.

51 George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, New York and London: Methuen, 1986, h. 68-69.

Demikian pula ketiga kelas dalam Negara ideal Plato⁵², haruslah dihubungkan dengan keempat kebajikan pokok itu. Kebijaksanaan dan kearifan haruslah menjadi kebajikan pokok bagi kelas penguasa yang terdiri dari para cendekiawan atau para filosof itu; keperkasaan haruslah menjadi moralitas jiwa bagi para pembantu yaitu militer; sedangkan pengendalian diri haruslah menjadi keutamaan bagi semua kelas, karena ia merupakan persetujuan umum; dan yang terakhir yang harus menjadi kebajikan pokok, moralitas jiwa atau keutamaan bagi seluruh kelas untuk melaksanakan semua spesialisasi dalam Negara ialah keadilan. Hanya keadilan lah yang memungkinkan keselarasan dan keseimbangan antara masing-masing kelas dalam Negara itu dapat terpelihara dengan baik. Dengan kata lain, keadilan adalah pemelihara kesatuan dan keutuhan jiwa manusia serta pemelihara dan keutuhan Negara.⁵³

Untuk menemukan karakter dan sifat dasar keadilan dalam Negara, pertama-tama Plato menunjuk kepada asal-mula terbentuknya Negara yang dibahas secara analitikal ekonomis dan

52 Menurut Plato, Negara itu mempunyai tiga kelas atau golongan: yang pertama, kelas penguasa (*Rulers*) yaitu para cendekiawan atau para filosof; yang kedua ialah kelas pembantu (*Auxiliaries*) yaitu militer; dan yang ketiga ialah kelas penghasil (*money makers*) yang terdiri dari para petani, pengusaha, niagawan, tukang sepatu, tukang kayu, tukang besi, dan lain sebagainya. Klosko, *Plato's Political Theory*, h. 64.

53 Klosko, *Plato's Political Theory*, 65 dan 79.

bukan secara historis. Plato mulai dengan melihat keinginan dan kebutuhan manusia yang begitu banyak dan beraneka-ragam dalam kehidupannya sehari-hari. Kemudian ia menunjuk kepada fakta bahwa manusia tidak dapat memenuhi keinginan dan kebutuhannya yang begitu banyak dan yang begitu beraneka-ragam dengan kemampuan dan keterampilannya sendiri. Oleh sebab itu, pada dasarnya manusia saling membutuhkan satu sama lain demi kepentingan masing-masing. Kemudian mereka lalu sepakat untuk bekerja sama sesuai bakat, kemampuan, dan keterampilan masing-masing di suatu tempat yang didiami bersama dan selanjutnya lahirlah apa yang disebut *Negara* itu. Jelaslah sudah bahwa Negara lahir oleh karena adanya keinginan dan kebutuhan manusia yang begitu banyak dan yang begitu beraneka-ragam. Kebutuhan yang paling utama ialah makanan, yang kedua ialah perumahan, yang ketiga ialah pakaian, dan baru menyusul kebutuhan lainnya. Untuk memenuhi segala keinginan dan kebutuhan itu harus ada petani, ahli bangunan, penenun, dan kemudian dapat ditambah dengan tukang sepatu, tukang kayu, tukang besi, dan sebagainya.⁵⁴ Jadi, dalam Negara ideal, pembagian kerja perlu diatur sesuai dengan bakat, bidang keahlian, dan keterampilan masing-masing warganya.

Bagi Plato, pembagian kerja yang diatur sesuai dengan bakat, bidang keahlian, dan keterampilan setiap warga Negara itulah yang disebut *keadilan (dikaisone)*. Tentu saja pembagian kerja itu tidak hanya berlaku bagi salah satu kelas dalam Negara, melainkan

54 *Republic*, h. 215-216.

berlaku bagi ketiga kelas sehingga setiap kelas dapat berfungsi sebagaimana mestinya.⁵⁵

Apabila semua orang dan semua kelas dalam Negara dapat berfungsi sebagaimana mestinya, maka kebutuhan dan keinginan manusia yang banyak dan beraneka-ragam itu akan terpenuhi, Negara pun makmur dan kesatuan serta keutuhan akan terpelihara dengan sebaik-baiknya. Dengan demikian, keadilan dihubungkan dengan spesialisasi.

Keadilan adalah kebajikan pokok yang harus menjadi keutamaan bagi ketiga bagian jiwa manusia yang sekaligus mengikat kesatuan dari ketiga bagian jiwa itu. Keadilan individual hanya tercapai lewat *penguasaan diri*. Penguasaan diri itu hanya terjadi apabila bagian rasional dapat mengendalikan kedua bagian jiwa lainnya, yaitu bagian semangat atau keberanian dan bagian keinginan atau nafsu. Dalam mite tentang sais yang mengendarai kereta yang ditarik oleh dua ekor kuda (yang mulia dan yang bebal), jelas terlihat bahwa keadilan itu ada apabila sang sais dapat mengendalikan dan mengarahkan kedua ekor kuda itu.

Apabila seseorang sanggup menguasai dirinya, maka ia akan berfungsi sebagaimana mestinya sesuai dengan panggilannya yang ditentukan oleh bakat, kemampuan, dan keterampilannya. Tidak ada

55 *Republic*, 434 C-D.

yang paling membahagiakan bagi seseorang selain memperoleh pekerjaan yang sesuai dengan bakat, kemampuan, dan keterampilannya. Lewat pekerjaan yang demikian itu ia akan berfungsi dengan sebaik-baiknya dan semaksimal mungkin, dan dapat menampilkan diri sesuai dengan keutamaannya yang mulia.

Oleh sebab itu dapatlah dikatakan bahwa keadilan individual ialah berfungsinya seseorang yang sanggup menguasai diri sesuai dengan panggilannya yang ditentukan oleh bakat, kemampuan, dan keterampilannya. Sementara keadilan sosial adalah harmonisasi dari berbagai bakat, kemampuan dan keterampilan dalam masyarakat.

2. Aristoteles

Plato menekankan bahwa keadilan itu dicapai dengan adanya harmoni dari individu untuk melakukan spesialisasi pekerjaannya. Setiap orang dengan pekerjaannya masing-masing, maka terciptalah keadilan, begitulah kira-kira pendapat Plato. Dengan ini, Plato hendak membuktikan bahwa perbuatan adil dituntut oleh kepentingan sang agen. Dengan kata lain, Plato menekankan kebajikan sosial utama itu pada fondasi etika individualistik. Semua itu nampaknya tidak ada dalam filsafat moral muridnya, Aristoteles. Menurutnya, keadilan itu adalah kebajikan yang bertujuan pada kebaikan orang lain. Kebajikan itu ada, tidak diarahkan pada kebaikan sang agen, tetapi pada yang lain. Dengan ini altruisme

muncul untuk pertama kalinya dalam filsafat Yunani tanpa dukungan dari pencarian kebahagiaan sang agen.⁵⁶

Aristoteles membedakan tiga jenis persahabatan –yaitu yang ada hubungannya dengan keuntungan, kesenangan, dan kebaikan. Dua jenis persahabatan yang pertama relatif mudah untuk dipahami dari perspektif kepentingan-diri murni. Seringkali kita ajukan kepentingan kita sendiri secara lebih efisien jika kita dapat menggantungkan bantuan dari orang lain; kita mungkin dapat membuat suatu kerja sama dengan mereka untuk keuntungan mutual kita. Kita mungkin juga mengambil kepentingan dari orang lain karena kita senang dengan persahabatan mereka; perhatian kita tergantung pada apa yang kita nikmati, tidak dari sudut pandang orang lain itu. Persahabatan jenis ketiga sangat berbeda dari yang dua di atas, karena ia melibatkan perhatian untuk orang lain karena dia sendiri atau demi dia, tidak semata-mata sebagai sumber dari keuntungan atau kesenangan. Aristoteles menyatakan bahwa perhatian atas orang lain seperti ini juga mempromosikan kebaikan bagi orang yang memberi perhatian pada orang lain tersebut.⁵⁷

Dia menyatakan bahwa kita dapat melihat bagaimana cinta pada diri (*love of self*) berhubungan dengan kebaikan bagi orang lain, ketika kita memahami apa yang dimaksud dengan mengatakan

⁵⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics* II29bII-II30a5, seperti dikutip oleh Irwin, *Classical*, h. 320-321.

⁵⁷ Irwin, *Classical*, h. 316-318.

tentang cinta-diri (*self-love*) dan kepentingan-diri (*self-interest*). Apa yang kita pikirkan dalam kepentingan-diri kita tergantung dari apa yang kita pikirkan tentang diri itu sendiri, dan tentang keinginan-keinginan apa yang perlu dipuaskan agar mencapai kepentingannya. Aristoteles mengatakan bahwa diri manusia itu pada dasarnya bersifat sosial, maka sesuatu itu hilang dari kebaikan kita jika seluruh perhatian kita adalah murni mengenai-diri sendiri.⁵⁸

Argumen itu bergantung pada klaim umum bahwa seseorang akan kaya sejauh ia mempunyai rangkaian tujuan dan perhatian yang luas yang ia dapat puaskan. Jika seseorang itu prihatin tentang hal-hal yang sangat kecil, ia punya sangat kecil untuk mengambil kepentingan di dalamnya, dan prospeknya untuk kaya akan berkurang. Dalam menjadi prihatin tentang yang lain, kita menjadi tertarik pada tujuan dan aktivitas yang bukan kepentingan kita, dan menjadi mampu melakukan aktivitas-aktivitas yang di seberang kita. Apa yang Aristoteles katakan bagi orang yang baik adalah bahwa sahabat adalah ‘diri lain’ (*another self*). Jika kita baik, kita prihatin tentang sahabat dalam cara kita prihatin pada diri kita; kita jadikan kepentingan kita apa yang sebetulnya bukan kepentingan kita. Perhatian pada yang lain tidak mengganggu kepentingan kita, tetapi memperlebarnya.⁵⁹

58 Irwin, *Classical*, h. 316-318.

59 Irwin, *Classical*, h. 316-318.

Sifat sosial manusia juga merupakan basis bagi keadilan. Aristoteles setuju dengan klaim Thrasymachus bahwa keadilan adalah 'kebaikan punya orang lain'. Memang, dia menyatakan bahwa satu bentuk keadilan itu bukanlah kebajikan yang dapat dipisahkan, tetapi keseluruhan kebajikan sejauh ia dipraktekkan terhadap orang lain. Sejak orang baik menilai kebaikan atas orang lain demi orang lain itu sendiri, mereka juga memilih tindakan-tindakan yang baik bagi diri mereka sendiri. Aristoteles menjelaskan sikap ini pada tindakan-tindakan yang baik dengan mengatakan bahwa orang baik memilih perbuatan-perbuatan tersebut 'karena perbuatan itu bagus', atau 'demi kebagusan'.⁶⁰

Altruisme Aristoteles dalam pemikiran sosial ini berimbas pada teori politiknya. Menurutnya, tujuan Negara itu bukanlah kehidupan semata-mata; tetapi lebih pada kualitas kehidupan yang baik dan adil, bukan hanya kepentingan kesamaan tempat, keamanan dan ekonomi. Hukum, dengan demikian, bukanlah 'penjamin hak-hak manusia satu sama lain' seperti yang dikatakan seorang Sophist Lycophrone, tetapi 'suatu peraturan kehidupan yang akan membuat anggota-anggota dari suatu polis menjadi baik dan adil.'⁶¹

Selain keadilan altruis, apa yang menonjol dari pemikiran Aristoteles adalah keadilan distributif. Keadilan distributif dikatakan sebagai memberikan pada setiap orang menurut penting atau

60 Irwin, *Classical*, h. 316-318.

61 Barker, *Greek*, h. 136-139.

tidaknya –sebuah definisi yang di dalamnya keistimewaan politik secara dominan dipegang, walaupun tidak secara eksklusif. Standar penting atau tidak itu berbeda-beda dalam setiap Negara: dalam Negara demokrasi, ia adalah kebebasan (yaitu, setiap orang yang bukan budak mempunyai hak yang sama); dalam negara oligarki, ia adalah kekayaan; dalam Negara aristokrasi keturunan, ia adalah keturunan; dalam aristokrasi sejati, ia adalah keutamaan.⁶²

Demikianlah Aristoteles, sama seperti para pendahulunya – Socrates dan Plato—telah berupaya menunjukkan bahwa keadilan itu merupakan bagian dari kebahagiaan, karena mereka percaya bahwa kita mempunyai alasan yang cukup untuk berbuat adil, dan bahwa orang yang adil harus memilih tindakan yang adil untuk keadilan itu sendiri.

3. St. Augustinus

Bagi Plato, keadilan dalam Negara hanya akan terwujud nyata apabila semua orang dalam semua kelas memiliki *hubungan* yang harmonis, yang memungkinkan setiap orang dan setiap kelas dalam negara dapat berfungsi sebagaimana

⁶² Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Vol. IV, translated by G. G. Berry, B.A., London: John Murray, (1912), 1964, h. 25.

mestinya. Demikian pula keadilan individual akan terwujud nyata apabila bagian-bagian jiwa manusia itu memiliki *hubungan* yang serasi, yang memungkinkan seseorang dapat menguasai diri, sehingga ia dapat berfungsi sebagaimana mestinya sesuai dengan tugasnya dalam negara. Jelas terlihat bahwa pada dasarnya *keadilan* itu terletak pada *kualitas hubungan* yang dimiliki oleh manusia, baik yang bersifat antar kelas dalam negara, maupun antar bagian jiwa manusia.⁶³ Demikianlah konsep keadilan menurut Plato.

Gagasan Plato tentang keadilan itu, oleh Augustinus, ditransformasikannya menjadi suatu konsepsi religius. Bagi Augustinus, hakikat keadilan (*aequitas*) ialah adanya *relasi* yang *tepat* dan *benar* antara manusia dengan Tuhan yang mengakibatkan terciptanya hubungan yang tepat dan benar antar manusia. Oleh sebab itu, bagi Augustinus, *keadilan* adalah *sesuatu yang paling hakiki* dalam kehidupan bernegara. Negara tak mungkin dapat diatur dan diurus sebagaimana mestinya, bilamana tak ada keadilan. Kehidupan bernegara takkan dapat terselenggara dengan sebaik-baiknya apabila tak ada keadilan yang sesungguhnya (*true justice*). Augustinus mengatakan bahwa kebenaran mengalir dari mata air keadilan.

⁶³ Lihat *Republic*, I. 331, h. 7.

Jadi jika keadilan yang sesungguhnya tak ada, maka kebenaran pun tak ada. Karena Tuhan itu adalah Tuhan kebenaran yang Maha Benar, maka pastilah Dia pun Maha Adil. Bahkan Tuhan adalah keadilan yang sesungguhnya (*True Justice*) dan Dialah pula yang patut disebut sebagai mata air keadilan. Tuhan adalah sumber keadilan yang sesungguhnya. Oleh sebab itu, hanya apabila seseorang memiliki hubungan yang baik dan benar dengan Tuhan, ia akan dipenuhi oleh kebenaran yang mengalir dari mata air keadilan itu. Demikian pula halnya dengan negara; jika negara itu diperintah oleh Tuhan, maka negara itu akan dipenuhi oleh kebenaran yang mengalir dari mata air keadilan itu.⁶⁴

Teori keadilan Augustinus, dengan demikian, adalah teori keadilan yang berdasarkan pada wahyu yang dengan tanpanya manusia tidak mempunyai ide yang memadai akan keadilan obyektif atau absolut. Hal ini berdasarkan pada pemikirannya bahwa keadilan dalam prinsip “memberikan setiap orang haknya” itu adalah memberikan hak Tuhan apa yang menjadi Hak-Nya dan memberikan pada manusia apa yang menjadi haknya. Maka apabila masing-masing tidak

64 Augustine, St., *The City of God* [setelah ini *City of God* saja], trans. Marcus Dods, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, XIX, 21.

ditempatkan pada tempatnya berarti bukan keadilan yang sejati.⁶⁵

Dengan keadilan yang berdasarkan pada wahyu maka dapatlah dikatakan bahwa keadilan yang disuarakan oleh Augustinus adalah keadilan kosmologis di mana keadilan individual dan sosial menjadi bagian di dalamnya.⁶⁶

Keadilan kosmologis ini berada pada struktur Negara Surgawi (*heavenly city*). Augustinus menyatakan bahwa Negara Surgawinya itu adalah masyarakat spiritual, bukan masyarakat politis. Ia adalah masyarakat universal yang lebih tinggi. Jadi terlihat betapa pentingnya keadilan itu bagi negara dan bagi individu.

Menurut Augustinus, keadilan adalah kebajikan yang paling pokok. Manusia tanpa keadilan adalah manusia tanpa kebajikan yang paling pokok. Negara atau kerajaan yang tak didasarkan pada keadilan tidak lebih dari gerombolan-gerombolan penyamun belaka.⁶⁷ Dengan kata lain, bagi

65 *City of God*, XIX, 21.

66 *City of God*, XIX, 21. Lihat Rendell, J., *An Introduction to Political Thought: Key Writings from the Major Political Thinkers*, London: Sidgwick & Jackson, 1978, h. 113.

67 *City of God*, IV, 4.

Augustinus, suatu negara hanya dapat disebut sebagai negara apabila ia berlandaskan keadilan. Tanpa dilandasi oleh keadilan, negara itu pada hakikatnya hanyalah suatu gerombolan perampok. Dengan demikian, negara hanya menjadi negara di atas dasar keadilan. Dan karena keadilan yang sesungguhnya itu (*true justice*) adalah Tuhan sendiri, maka tanpa Tuhan, negara itu hanyalah suatu gerombolan penyamun belaka.⁶⁸

Oleh karena itu, Augustinus menandakan bahwa suatu persekutuan politik yang sejati, yang disebut negara itu, haruslah dapat mewujudkan keadilan. Tetapi keadilan itu takkan mungkin terwujud dalam suatu negara yang tak menyembah dan mengabdikan kepada Tuhan. Keadilan itu tak dapat terwujud dalam suatu negara yang memuliakan dan menyembah dewa-dewa. Tidak mungkin ada negara yang benar-benar dapat mewujudkan keadilan, kecuali kalau negara itu memuliakan dan menyembah Tuhan. Sebab itu, menurut Augustinus, kekaisaran Romawi tak pernah menjadi negara dalam arti yang sesungguhnya, karena kekaisaran Romawi tak berlandaskan keadilan yang sebenarnya (*true justice*) dan oleh sebab itu pula tak mungkin dapat mewujudkan keadilan itu.

68 *City of God*, XIX, 21.

Kekaisaran Romawi yang menyembah dewa-dewa, sesungguhnya tidak lebih dari suatu gerombolan penyamun. Negara yang hendak mewujudkan keadilan harus dibangun di atas landasan keadilan yang sesungguhnya (*True Justice*), yaitu Tuhan sendiri. Itu berarti bahwa dalam suatu persekutuan politik yang sejati, yang disebut negara itu, para warganya harus dibina dalam pengajaran agama yang benar, yaitu agama yang memuliakan dan menyembah Tuhan dan yang menolak penyembahan dewa-dewa.⁶⁹

Negara Tuhan penuh dengan kebenaran dan keadilan, karena Tuhan sendiri yang memerintah dan Tuhan pulalah yang berdaulat penuh. Oleh sebab itu, Augustinus memuji Negara Surgawi dan memuliakan Dia yang memerintah di Negara Surgawi itu. Tuhanlah yang memerintah dan abadi pulalah kebenaran dan keadilan-Nya.⁷⁰

4. St. Thomas Aquinas

Dalam teori keadilan, Aquinas mengatakan bahwa keadilan adalah prinsip persamaan yang diberlakukan pada tindakan manusia

⁶⁹ *City of God*, XIX, 21-24.

⁷⁰ *City of God*, II, 21.

luaran.⁷¹ Cakupan keadilan adalah “untuk mengatur manusia dalam relasi mereka dengan yang lain.” Maka, umumnya, “keadilan adalah kebiasaan yang dengannya manusia memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya dengan keinginan yang konstan dan abadi.”⁷²

Terdapat beberapa karakteristik tentang keadilan dalam pemikiran Aquinas:

1. Keadilan datang dari keutamaan moral dan spiritual. Sebagai kebajikan moral, keadilan itu datang dari niat yang dapat menjejaki selera sensitif dengan kontrol rasional dan melatih nafsu pada sikap spiritual bagi kepuasan penuh manusia.⁷³
2. Keadilan adalah kebajikan yang berdiri di atas kebajikan lainnya, karena ia menitikberatkan pada kebaikan bersama, dan ia diarahkan menuju kebaikan orang.⁷⁴

⁷¹ Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica* [setelah ini *Summa Theologica* saja], trans. by Fathers of the English Dominican Province, rev. by Daniel J. Sullivan, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, II-II, 57, 2, c.

⁷² *Summa Theologica*, II-II, 58, 5, c dan 1.

⁷³ *Summa Theologica*, II-II, 58, 12 dan 4.

⁷⁴ *Summa Theologica*, II-II, 58, 12.

3. Untuk menegakkan keadilan membutuhkan hukum.⁷⁵ Walaupun demikian, hak-hak individual harus diperhatikan oleh hukum.⁷⁶ Untuk dijelaskan secara holistik, ilham keadilan itu datang dari hukum abadi (*eternal law*),⁷⁷ melalui hukum alam (*natural law*)⁷⁸ dan hukum Tuhan (*divine law*).⁷⁹ Ia dapat didirikan sebagai hukum manusia.⁸⁰

75 Prinsip aktivitas manusia luaran adalah hukum, yang definisinya adalah: “hukum itu tidak lain kecuali aturan akal untuk kebaikan bersama yang dibuat oleh otoritas yang mempunyai perhatian pada komunitas, dan dipublikasikan.” *Summa Theologica*, II-II, 57-81; *Summa Theologica*, II-II, q. 17, a. 4.

76 *Summa Theologica*, I-II, 96, 1.

77 Hukum Abadi adalah akal Tuhan yang menata dan mengatur seluruh ciptaan. Ia merupakan rencana abadi kebijakan Tuhan atau “rencana pemerintahan dalam Kepala Pemerintahan” di mana “seluruh rencana pemerintah dalam pemerintah yang lebih bawah harus ikut.” “Semua hukum, selama ia mengikuti akal yang benar, berasal dari hukum abadi.” Hukum ini disebut abadi karena “konsepsi akal Tuhan tentang segala sesuatu itu tidak tunduk pada waktu”. *Summa Theologica*, I-II, 96, 3.

78 Hukum Alam adalah bagian dari hukum abadi yang dapat dipahami oleh akal manusia. *Summa Theologica*, I-II, 94, 2.

79 Hukum Tuhan merupakan bagian dari hukum abadi yang diwahyukan oleh Tuhan bagi manusia melalui Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. *Summa Theologica*, I-II, 91, 4.

80 Hukum Manusia atau Hukum Positif adalah aplikasi detail dari hukum alam ke dalam situasi tertentu. *Summa Theologica*, I-II, 91, 3; I-II, 95, 2; I-II, 95, 3.

Pada umumnya, demikian Aquinas, keadilan adalah kebajikan dengan memberikan setiap orang haknya dan membuat keseimbangan antara hak dan kewajiban. Keadilan terbagi kepada dua kategori: keadilan umum dan keadilan khusus. Keadilan umum atau keadilan legal itu dialamatkan pada Negara untuk mengatur kebaikan bersama (*common good*) dari masyarakat secara keseluruhan dan keadilan khusus itu dialamatkan pada individu untuk melindungi individu atau asosiasi dari hak-hak individual.⁸¹

Keadilan khusus itu dibagi ke dalam dua: keadilan komutatif dan keadilan distributif. Keadilan komutatif (*justitia commutativa*) merupakan kegiatan pertukaran memberi dan menerima dalam situasi yang fair antara orang-orang. Keadilan distributif (*justitia distributiva*) merupakan pembagian yang fair tentang apa yang dapat dibagi dari milik masyarakat. Kedua jenis keadilan melayani kepentingan individu dan didapat dari niatan individu pula.⁸²

Berikut adalah perbedaan antara keadilan komutatif dan distributif dalam pemikiran Aquinas:

| No | Perihal | Keadilan | Keadilan | Sumber |
|----|---------|----------|----------|--------|
|----|---------|----------|----------|--------|

⁸¹ *Summa Theologica*, II-II, 58, 5-7, ad. 2; I-II, 55, 4, ad 4.

⁸² *Summa Theologica*, II-II, 61, 1.

| . | | Komutatif | Distributif | |
|----|----------|------------------|--------------------|---|
| 1. | Hubungan | Egalitarian | Aristokratik | <i>ST</i> , II-II, 61, 2, 3 |
| 2. | Standard | Legal | Jasa (Merit) | <i>ST</i> , II-II, 61, 2, 3 |
| 3. | Sifat | Fixed | Flexible | <i>ST</i> , II-II, 63, 1, 3, 4, ad 1 |

Sekarang, mari kita lihat pendapat Aquinas tentang keadilan sosial. Selain pada keadilan umum, yaitu dalam bentuk kesejahteraan umum, keadilan sosial dapat juga diambil dari keadilan khusus, yaitu keadilan distributif. Keadilan distributif dialamatkan pada orang-orang, sebagai warganegara pribadi dalam mengurus kelompok mereka atau sebagai pegawai negeri dalam membagi keuntungan yang datang dari masyarakat. Yang menjadi subjek dalam keadilan sosial adalah niatan pribadi (*personal will*), objeknya adalah hak pribadi (*personal right*), dan bukan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan, yang merupakan objek keadilan umum.⁸³

Berbicara tentang keadilan sosial membawa kita pada pembicaraan tentang hak-hak asasi manusia. Menurut Aquinas, terdapat hak-hak manusia dalam keadilan sosial:

1. Hak-hak dasar manusia. Walaupun keadilan sejati akan dibalas ganjaran oleh Tuhan, terdapat hak-hak duniawi yang bersifat

⁸³ *Summa Theologica*, II-II, 58, 7.

individual yang harus dihormati, dan bahwa Negara jangan melanggarnya, karena validitas hak itu datang dari martabat karena menjadi manusia. Hak-hak itu adalah: (a) hak untuk menjaga kehidupannya, (b) hak untuk menikah dan membesarkan anak, (c) hak untuk mengembangkan intelegnya, (d) hak untuk diperintah, (e) hak pada kebenaran, (f) hak untuk hidup di masyarakat.⁸⁴

2. Hak untuk memilih pemimpin.⁸⁵ Namun, jika Sang Daulat menyalahgunakan kuasanya untuk kepentingan dirinya sendiri, ia menjadi tiran yang secara sah dapat dimakzulkan, terutama oleh orang-orang yang mempunyai hak untuk memilih raja.⁸⁶

84 *Summa Theologica*, I-II, 96, 1; II-II, 58, 2; I-II, 94, 2.

85 Menurut Aquinas, sejauh penguasa menggunakan kuasanya dalam cahaya akal, maka ia akan jadi kebaikan bagi rakyat secara keseluruhan. *Summa Theologica*, I, 25, 3-5.

86 Aquinas, St. Thomas, *On Princely Government* [setelah ini *On Princely Government* saja], (Book One), in D'Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974, VI, 49-52. Dalam memandang hak ini, dan kewajiban penguasa untuk mewakili rakyatnya, adalah tampak bahwa Aquinas mengadopsi teori kedaulatan rakyat (*popular sovereignty*), yaitu, bahwa kekuasaan itu diberikan oleh Tuhan pada rakyat secara keseluruhan, yang, pada gilirannya, mendelegasikannya pada raja. Namun, Aquinas juga menegaskan bahwa hak untuk memilih pemimpin dapat dicabut dari rakyat, jika mereka mengotorinya dengan tindakan-tindakan yang tidak bertanggung jawab. *Summa Theologica*, I-II, 97, 1.

3. Hak untuk membuat tatanan (hukum).⁸⁷ Di sini, pemerintah “tidak mempunyai kuasa untuk mengkerangkakan hukum kecuali sebagai yang mewakili rakyat.”⁸⁸

4. Persamaan di depan hukum, termasuk raja.⁸⁹

Keadilan sosial adalah kebajikan yang dialamatkan terutama untuk menangani ketimpangan. Menurut Aquinas, pada awalnya kita harus percaya pada takdir Tuhan⁹⁰ bahwa ketimpangan alamiah seperti perbedaan dalam struktur tubuh, kecantikan, dan nasib itu selalu ada. Bahkan untuk hal-hal yang diraih oleh upaya manusia seperti kapasitas spiritual untuk keadilan, pengetahuan, dalam tindakan-tindakan dan niatan-niatan terdapat juga perbedaan-perbedaan.⁹¹

87 Menurut Aquinas, “Untuk menata apa saja untuk kebaikan bersama (yang merupakan fungsi sejati dari otoritas politik) dimiliki oleh keseluruhan rakyat, atau orang yang mewakili rakyat keseluruhan.” *Summa Theologica*, I-II, 90, 5.

88 *Summa Theologica*, I-II, 97, 3.

89 *Summa Theologica*, I-II, 96, 5.

90 Aquinas, St. Thomas, *Summa Contra Gentiles* [setelah ini *Contra Gentiles* saja], in Anton C. Pegis (ed.), *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, New York: Random House, 1945, III, 93.

91 Aquinas menegaskan bahwa “betapapun, ini tidak akan membentuk kecacatan atau kelemahan pada orang-orang yang kurang beruntung, baik dalam tubuh dan jiwanya.” *Summa Theologica*, I, 96, 3.

Ketimpangan dalam pemilikan, di sisi lain, berasal dari persetujuan manusia. Karena alasan bahwa benda-benda material itu diciptakan untuk kebutuhan manusia, ketimpangan harus diselesaikan dengan karitas dari yang kaya kepada yang miskin. Dan jika ia tidak didistribusikan, orang miskin dapat mengambilnya untuk kelangsungan hidup mereka tanpa dianggap sebagai dosa. Di sinilah, kemudian, prinsipnya adalah bahwa kebangsawanan (*nobility*) seseorang itu tergantung pada manfaatnya pada orang lain.⁹²

Selain karitas, hal yang harus dilakukan oleh masyarakat dalam masalah distribusi adalah keperluan penguasa untuk mendistribusikan ekonomi ketuhanan (*divine economics*). Di sini, demikian Aquinas, harus ada delegasi ketuhanan, yaitu, komando yang padanya para penguasa mengaplikasikan fungsi-fungsi yang perlu untuk menempatkan anggota-anggota individu dalam posisi-posisi yang sepatutnya dalam ekonomi ketuhanan.⁹³ Raja-raja dunia, menurut Aquinas, itu dilembagakan oleh Tuhan, bukan untuk kepentingan mereka, tetapi untuk melayani kebaikan bersama.⁹⁴ Di sini,

92 *Summa Theologica*, II-II, 66, 2, 1, dan 7; I, 96, 4.

93 *Summa Theologica*, I-II, 93, 3.

94 *On Princely Government*, I, 1-3.

kemudian, Aquinas menyebut raja sebagai “penjaga apa yang adil” (*custos justii*) atau “personifikasi apa yang adil” (*justum animatum*).⁹⁵

Aquinas betul-betul tidak dibebani oleh masalah kelas sosial. Kelas, baginya, ada berdasarkan bakat alamiah. Adalah fakta bahwa sebagian orang itu lahir dengan kemampuan memimpin, sebagian lain mempunyai bakat untuk mengaplikasikan berbagai fungsi di bawah atasan yang mengawasi, dan sebagian hanya mempunyai kapasitas untuk mengikuti mereka.⁹⁶

Perbedaan-perbedaan level, bagi Aquinas, merupakan refleksi dari kesempurnaan alam.⁹⁷ Di sini, kemudian, keadilan menuntut orang yang di bawah untuk mentaati yang di atas. Walaupun demikian, berbagai kelas atau kemampuan harus diarahkan kepada kebaikan masyarakat.⁹⁸

5. Jean-Jacques Rousseau

⁹⁵ *Summa Theologica*, II-II, 58, 1.

⁹⁶ *Contra Gentiles*, III, 81.

⁹⁷ *I Sentences*, 44.1.2.6. sebagaimana dikutip oleh Bigongiari, Dino (ed.), *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas: Representative Selections*, New York: Hafner Publishing Company, 1953, p. xi.

⁹⁸ *Summa Theologica*, II-II, 104, 6; *On Princely Government*, I, 15.

Umumnya, Rousseau menekankan konsepsi kesalingan (mutualitas) pada teorinya tentang keadilan. Keadilan harus bersifat saling, demikian Rousseau, karena:

- 1) Terdapat hak setiap orang dalam mutualitas.⁹⁹
- 2) Mutualitas itu efektif.¹⁰⁰
- 3) Adanya fair dalam mutualitas. Manusia akan menolak jika dibedakan. Perasaan itu datang dari kekecewaan karena diperlakukan secara tidak fair.¹⁰¹
- 4) Mutualitas itu bersifat instink (*instinctive*). Rousseau mengatakan bahwa ketika kita suka dari semula atas apa yang kita akan beri kontribusi pada kehidupan kita, sifat kita itu tidak sadar dan instinktif.¹⁰²

Dalam maksimnya tentang mutualisme, Rousseau cenderung merubah maksim tradisional yang telah menjadi Kaidah Kencana

99 Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and Discourses* [setelah ini *Social Contract* saja], tr. G. D. H. Cole, New York: Everyman's Library, (1913), 1968, II.iv.5.

100 *Social Contract*, II.vi.2.

101 *Social Contract*, II.iv.5.

102 Rousseau, Jean Jacques, *Emile*, tr. William Boyd, London: William Heinemann Ltd., 1956, h. 105.

(*Golden Rule*). Rousseau mengatakan, “inilah yang, daripada mengkalkulasi bahwa maksim yang sublim dari keadilan rasional, *Berbuatlah pada orang lain apa yang anda harapkan mereka berbuat kepada anda*, menginspirasi seluruh manusia dengan maksim lain tentang kebaikan alamiah, yang mungkin saja tidak sempurna, tetapi barangkali lebih berguna; *Berbuat baiklah kepada anda sendiri dengan gangguan yang sesedikit mungkin pada yang lain.*”¹⁰³

Mengenai keadilan sosial, Rousseau memulai diskusinya dengan menganalisis asal-usul ketimpangan (*inequality*). Secara umum, demikian Rousseau, ketimpangan sosial itu datang dari hak pemilikan (*the right of property*). Secara faktual, ketimpangan telah membawa kebiasaan buruk pada manusia, yang akan, pada gilirannya, menghilangkan rasa sayang dan rasa keadilan (*sense of justice*).¹⁰⁴

Ketimpangan, betapapun, memiliki dua jenis: (1) ketimpangan alamiah atau fisik, karena ia didirikan oleh alam, seperti perbedaan umur, kesehatan, ketahanan, dan kualitas akal dan jiwa; (2) ketimpangan moral atau politis, karena ia tergantung dari jenis konvensi, dan ia didirikan, atau setidaknya tidaknya diotorisasikan,

¹⁰³ Rousseau, Jean Jacques, *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Mankind* [setelah ini *Inequality* saja] (1755) dalam Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and Discourses*, tr. G. D. H. Cole, New York: Everyman's Library, (1913), 1968, h. 185.

¹⁰⁴ *Inequality*, 199 dan 203.

oleh persetujuan manusia (*human consent*). Perbedaan itu ditandai dengan hak-hak istimewa (*privileges*) yang membuat sebagian orang menikmati apa yang orang sakwasangkai; seperti lebih kaya, lebih terhormat, lebih kuat, atau bahkan dalam posisi yang lebih ditaati.¹⁰⁵

Untuk membawa kembali kemanusiaan pada keadilan, ketimpangan sosial dapat dipersamakan dengan konvensi dan hak-hak.¹⁰⁶

Konvensi dan hukum, kata Rousseau, harus memberikan ganti rugi pada mereka yang kehilangan hak-hak mereka disebabkan mereka mentaati hukum.¹⁰⁷

Di dalam keadilan, distribusi yang sama itu penting, karena kesalahan dalam distribusi akan menyebabkan kejahatan. Distribusi, kemudian, haruslah sama, dan pengecualian dapat dibuat berdasarkan jasa, kebajikan, dan layanan patriotik.¹⁰⁸

Di sini, kemudian, Rousseau menegaskan bahwa tugas pemerintah bukan hanya melindungi warganegara (keadilan negatif),

105 *Inequality*, 160.

106 *Social Contract*, I.ix.8.

107 *Social Contract*, I.vi.8

108 *Inequality*, 221. Lihat juga Rousseau, Jean Jacques, *Constitutional Project for Corsica* [setelah ini *Corsica*], dalam Rousseau, *Political Writings*, tr. and ed. by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1953, h. 289.

tetapi juga melakukan distribusi (keadilan positif).¹⁰⁹ Demikian itu karena, tanpa intervensi Negara, rakyat miskin akan berada di bawah tirani orang kaya dan akan menjadi “ketimpangan keuntungan yang ekstrem” (*extreme inequality of fortunes.*)¹¹⁰

Rousseau mengakui bahwa apapun kejadiannya, kelas sosial itu akan tetap ada di masyarakat. Standard yang harus digunakan, betapapun, haruslah bersifat moral. Karena, walaupun setiap orang harus diperlakukan sama, untuk membedakan antara orang baik dan orang jahat, pembedaan harus dilakukan. Dan karena pemikiran Rousseau itu masyarakat sipil, maka standardnya adalah pelayanan kepada masyarakat.¹¹¹

Demi keadilan sosial, Rousseau mengajukan persamaan kesempatan (*equality of opportunity*) dalam pendidikan untuk semua warganegara.¹¹²

109 Rousseau, Jean Jacques, *A Discourse on Political Economy* [setelah ini *Political Economy*], dalam Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and Discourses*, tr. G. D. H. Cole, New York: Everyman’s Library, (1913), 1968, h. 239-254.

110 *Political Economy*, 250.

111 *Inequality*, 216.

112 Rousseau, Jean Jacques, *Considerations on Poland* [setelah ini *Poland*], dalam Rousseau, *Political Writings*, tr. and ed. by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1953, h. 98.

Persamaan kesempatan harus dibuka juga dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk kerja dan mata pencaharian.¹¹³ Untuk itu, “setiap orang dapat melihat jalan untuk pencapaian apapun terbuka di hadapannya.”¹¹⁴

Akhirnya, demi keadilan sosial, formulasi Rousseau tentang struktur politik itu adalah bangsa yang kuat dan warganegara yang lemah (*strong nation and weak citizens*). Inilah “prinsip fundamental kesejahteraan bangsa.”¹¹⁵ Walaupun demikian, hak pemilikan itu masih ada, tetapi harus diatur.¹¹⁶

6. Karl Marx

Semangat yang mendasari Karl Marx dalam melakukan kritik terhadap kapitalisme pada dasarnya berangkat dari filsafat moral keadilan dan cita-cita untuk perubahan masyarakat menuju keadilan sosial ekonomi. Dalam karyanya yang berjudul *Das Kapital*

113 *Corsica*, 308.

114 *Poland*, 257.

115 *Corsica*, 308.

116 Ide Rousseau adalah “tidak merusak pemilikan pribadi secara absolut, karena itu tidak mungkin, tetapi membatasinya di dalam batas-batas yang paling sempit; untuk memberinya ukuran, aturan, batasan yang akan mengisi, mengarahkan, dan menguasainya, dan menjaganya tetap di bawah kebaikan bersama.” *Corsica*, 317.

(Modal) pada dasarnya Marx menuturkan tentang kasus bagaimana proses ketidakadilan terjadi dalam aspek ekonomi. Analisis Marx tertuju pada inti ketidakadilan yang tersembunyi dari hubungan masyarakat dalam sistem kapitalisme.

Pandangan Marx tentang Kapitalisme intinya adalah bagaimana eksploitasi dan ketidakadilan struktural dapat dijelaskan. Oleh karena itu, analisis Marx dalam jilid pertama *Das Kapital* dimulai dari hal yang tidak mengesankan dari sistem kapitalisme, yakni tentang komoditi. Menurut Marx, komoditi selain memiliki sifat kegunaan atau *use value* juga mengandung sifat *exchange value*, yakni sifat untuk dijualbelikan. Komoditi berguna sejauh ia mengandung dua elemen di atas, tetapi ia memilih komoditi sebagai *exchange value* sebagai pendekatan memahami kapitalisme. *Exchange value* yang ada dalam suatu komoditi sesungguhnya merupakan dasar penilaian terhadap suatu komoditi. Untuk suatu komoditi, masyarakat tidak menukar dalam rasio yang berbeda, seperti dalam barter.¹¹⁷ Itulah sebabnya *exchange value* menjadi pusat penelitian Marx menyangkut bagaimana nilai komoditi ditentukan dan apa dasarnya. Dari penelitiannya, Marx menemukan bahwa prinsip yang digunakan dalam masyarakat untuk mengatur dan menetapkan rasio tukar adalah berdasar pada kuantitas kerja buruh yang terkandung dalam komoditi, termasuk tenaga yang dimasukkan melalui mesin produksi. Dari situlah, kapitalis melahirkan bentuk

117 Marx, Karl, *Capital* [selanjutnya *Capital* saja], 3 vol., vol. I, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1887, h. 35-48.

baru buruh yang dapat dijualbelikan seperti komoditi. Buruh yang dihomogenkan itu disebut *labour power* (tenaga kerja), yang asalnya dari buruh heterogen pada masa mode produksi pra-kapitalis.¹¹⁸

Kemudian Marx menganalisis komoditi *labour power*. Baginya, komoditi mempunyai dua aspek, yakni aspek kegunaan dan aspek perdagangan (*exchangeability*). Namun Marx menemukan kandungan *labour power* di dalamnya yang membuat komoditi mengandung *use value* yang menghasilkan ‘*surplus*.’ *Use value* terdapat dalam produk kapitalis yang diproduksi oleh buruh. Salah satu syarat menjual ‘tenaga kerja’ sebagai komoditi adalah buruh tak ada hak untuk mengklaim produk yang diciptakannya. Di sini Marx menemukan rahasia utama kapitalisme, bahwa profit sudah diperoleh sebelum produk dilempar ke pasar, yakni profit diperoleh bukan karena perdagangan, tetapi justru sebelum komoditi dijual, yakni ketika diproduksi. Sumber “profit” itu dicuri dari *surplus value*, yakni perbedaan nilai antara tenaga kerja yang dijual buruh dan nilai produk pada waktu akhir produksi.¹¹⁹

Dengan demikian, Marx mendefinisikan keadilan melalui ketidakadilan. Baginya, ketidakadilan kapitalisme adalah:

118 *Capital I*, h. 74 dan 761.

119 *Capital I*, h. 186-198.

1. Individualistik. Kapitalisme memberlakukan konsep keadilan yang individualis posesif yang digunakan oleh kaum borjuis untuk menjustifikasi hak-hak mereka akan pemilikan pribadi dan kebebasan pasar. Dengan individualisme inilah kaum borjuis memeras tenaga buruh dengan alasan gaji yang 'fair', sedangkan pada saat yang sama buruh telah menyerahkan nasibnya pada kaum kapitalis yang pemikirannya hanyalah pemilikan pribadi.¹²⁰

2. Pertukaran yang tidak setara (*unequal exchange*). Prinsip borjuis bahwa hal yang sama harus ditukar dengan harga yang sama tidak dalam realitasnya tidak diamalkan. Menurut Marx, sistem gaji pada Kapitalisme 'hanya pura-pura', 'semata-mata kemiripan' atau asal 'berbentuk'.¹²¹ Dalam mengatakan bahwa Kapitalis melakukan taktik licik dalam mencari keuntungan dengan cara tidak memberikan gaji yang sesuai dengan kerja buruh, Marx menggunakan kata-kata pekerjaan yang tidak dibayar (*unpaid surplus labour*), pencurian (*theft*),¹²² dsb.

3. Pemerasan (*exploitation*). Mode produksi kapitalis bukan contoh klaim kaum liberal atas 'kebebasan, dengan kebebasan yang sama untuk yang lain', atau atas 'kebebasan, tetapi tidak

120 *Capital I*, h. 762.

121 'only illusory', 'mere semblance', atau 'form'. Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* [selanjutnya *Grundrisse* saja], (Rough Draft), translated with a Foreword by Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, h. 458, 509, 551, 674.

122 *Grundrisse*, 674, 457, dan 705.

mengganggu orang lain', karena kapitalis itu betul-betul bebas untuk mengeksploitasi.¹²³

4. Distribusi yang tidak sepatutnya (*improper distribution*). Dalam distribusi, kapitalisme berdasarkan pada maxim "setiap orang berdasarkan kontribusinya". Bagi Marx, hal ini tidak adil karena dalam hal kontribusi setiap orang itu berbeda kemampuannya, fisiknya, dll. Sementara itu dalam hal keperluan, setiap orang itu berbeda karena kondisinya yang berlainan, ada yang sudah kawin ada yang belum; ada yang punya anak yang banyak ada yang tidak.¹²⁴

5. Pemfakiran (*pauperisation*). Adanya suatu kelompok penganggur yang kronis, yaitu 'angkatan cadangan' dalam industri, merupakan suatu keharusan bagi kapitalisme. Angkatan cadangan industri, yang barisan-barisannya terutama terdiri dari buruh-buruh yang jumlahnya terus meningkat akibat mekanisasi, menyajikan suatu sumber potensial sebagai buruh murah, yang merintangti tiap usaha kelas buruh untuk memperbaiki nasibnya. Jadi, sementara kelas kapitalis menimbun terus jumlah kekayaan, upah kaum buruh tidak pernah dapat naik, jauh di atas tingkat kehidupan cukup.¹²⁵

123 *Grundrisse*, h. 674.

124 Marx, *Critique of the Gotha Programme*, dalam *Selected Works*, II, h. 21-24. Diseleksi dalam *Essential Writings of Karl Marx* [selanjutnya *Essential Writings* saja], selected by David Caute, London: Panther, 1967, h. 249.

125 *Capital* I, 632, 644, 645.

Namun penjelasan Marx tentang ketidakadilan Kapitalisme itu bukan semata penjelasan, tetapi suatu ide perubahan. Demikian karena baginya pemikir itu tugasnya bukan hanya menjelaskan keadaan masyarakat, tetapi mengubahnya.¹²⁶ Disinilah kemudian Marx memunculkan ideologi komunisme atau sosialisme ilmiah.¹²⁷ Keadilan, bagi Marx, dapat dicapai bila tatanan masyarakat kapitalis diganti oleh tatanan masyarakat komunis. Dalam tatanan masyarakat komunis, orang tidak lagi menderita disebabkan eksploitasi, tetapi semua mendapatkan kebutuhan mereka dan semua bekerja untuk masyarakat. Maxim untuk keadilan sosialnya adalah “*from each according to his ability, to each according to his need.*”¹²⁸

Dengan maxim produksi dan distribusi seperti tersebut di atas, Marx memprogramkan tatanan keadilan sosial dalam masyarakat komunis, yaitu:

126 Marx, *German Ideology*, h. 199 seperti diseleksi dalam *Essential Writings*, h. 43.

127 Menurut Engels, disebabkan penemuan Marx dalam konsepsi sejarah yang materialistik dan penemuan rahasia produksi kapitalis melalui nilai lebih, sosialisme menjadi ilmiah. Schmandt, *op. cit.*, h. 384-5; Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (1880), h. 45f; 48-52 diseleksi dalam *Dynamics of Social Change: A Reader in Marxist Social Science from the Writings of Marx, Engels and Lenin*, selected and edited by Howard Selsam, David Goldway and Harry Martel, New York: International Publishers Co., Inc., 1970, h. 41-2.

128 *Critique of the Gotha Programme*, (1875), dalam *Essential Writings*, h. 249.

1. Penghapusan pemilikan tanah dan pemberlakuan semua pajak untuk kepentingan umum;
2. Pajak pendapatan yang progresif dan dikelompokkan menurut kelas-kelas;
3. Penghapusan semua hak waris;
4. Perampasan harta milik semua emigran dan pemberontak;
5. Sentralisasi kredit di tangan negara melalui bank nasional;
6. Sentralisasi alat-alat komunikasi dan transportasi di tangan negara;
7. Perluasan pabrik-pabrik dan alat-alat produksi yang dimiliki negara: mengolah lahan-lahan tidur, dan memperbaiki keadaan tanah menurut rencana umum;
8. Kewajiban yang sama bagi semua orang untuk bekerja dan pembangunan sarana-sarana industri, khususnya untuk pertanian;
9. Penggabungan pertanian dengan industri; penghapusan secara bertahap perbedaan antara kota dan desa melalui penyebaran penduduk yang lebih seimbang ke desa; dan
10. Pendidikan gratis bagi semua anak-anak di sekolah-sekolah umum dan penghapusan pekerja anak-anak yang ada sekarang. Kombinasi pendidikan dengan produksi industri, dsb., dsb.¹²⁹

129 Marx, Karl and Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto*, translated by Samuel Moore (1888), Introduction and Notes by A.J.P. Taylor, Baltimore:Penguin Books, 1967, h. 104-5.

Kemudian, karena pihak yang dideritakan oleh ketidakadilan kapitalisme itu adalah kaum buruh, dan bahwa masyarakat itu terpecah ke dalam dua kelas yang bermusuhan (borjuis dan ploreariat),¹³⁰ maka Marx melihat kemestian kaum buruh untuk melakukan perjuangan kelas.¹³¹

Apa yang Marx percayai dalam pertentangan kelas ini adalah:

1. bahwa *eksistensi kelas* hanya dibentuk oleh *fase historis dalam perkembangan produksi*;
2. bahwa pertentangan kelas pasti mengarah pada *diktator ploreariat*;
3. bahwa diktator ini sendiri hanya menjadi transisi menuju *penghapusan semua kelas* dan pada *masyarakat tanpa kelas*.¹³²

Ide Marx memang bersifat ideal, atau *beyond justice*. Maka ketika diterapkan pelaksanaannya oleh Lenin, terdapat kecacatan-kecacatan yang dunia saksikan sehingga akhirnya Uni Sovyet yang

130 “Borjuis berarti kelas kapitalis modern, pemilik alat produksi sosial dan pemilik buruh bergaji. Plorear, kelas buruh bergaji modern yang, karena tidak mempunyai alat produksinya sendiri, direduksi untuk menjual tenaganya untuk hidup.” [Catatan oleh Engels untuk edisi Bahasa Inggris tahun 1883]. *The Communist Manifesto*, h. 79-80.

131 *Capital I*, h. 763.

132 Surat Marx kepada Weydemeyer di New York. Marx and Engels, *Selected Works*, (3 vol.), vol. I, Moskow: Progress Publishers, (1969), 1973, h. 528.

dicita-citakan untuk mengaplikan teori Marx runtuh. Demikian karena teori Marx itu bersifat reduksionistik, yaitu hanya bersifat analisis kelas. Maka, setelah Marx muncullah kaum Neo-Marxian yang memunculkan teori-teori keadilan yang tidak lagi bertumpu pada teori kelas, tetapi melebar pada teori hegemoni, teori keadilan untuk wanita (feminisme), teori keadilan dalam pendidikan, dll.

B. Keadilan Sosial dalam Tradisi Islam

1. Keadilan Sosial di Masa Nabi Muhammad SAW.

Umat Islam periode pembentukan, yaitu periode Nabi Saw dan periode khalifah adalah periode yang selalu diimpikan untuk selalu diimplementasikan umat Islam generasi sesudahnya.¹³³ Demikian karena periode ini telah mengimplementasikan ajaran Islam dalam bentuknya yang real, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Maka dengan

¹³³ Bellah, Robert N., *Beyond Belief: essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley: University of California Press, (1970), 1991, h. 149.

membahas suatu permasalahan, seperti keadilan sosial, pada masa ini, kita akan dapat melihat bahwa pemikiran tersebut akan selalu dirujuk oleh generasi Muslimin sesudahnya. Untuk itu berikut adalah sedikit banyak tentang pandangan terhadap keadilan sosial pada masa tersebut.

Nabi Muhammad (571-632) adalah Nabi penutup yang mendapatkan wahyu Allah terakhir. Dia dikenal bukan hanya seorang Nabi, tetapi seorang negarawan, yaitu yang telah membentuk badan politik yang berbasiskan agama.¹³⁴ Demikianlah, beliau telah membuktikan bahwa Islam adalah agama dunia sekaligus agama akhirat.

Zaman Nabi adalah zaman kewahyuan, karena Nabi selalu dibimbing oleh Allah.¹³⁵ Wujud doktrin Islam masa Nabi adalah Qur'an (sebagai kalam Allah)¹³⁶ dan Sunnah Nabi,¹³⁷ yaitu cara Nabi memahami dan mengimplementasikan dan,

134 Muir, William, *Life of Mohamet*, (London, 1861), Osnabrück: Biblioerlag, 1988, h. ccxl.

135 Pidato Pengukuhan Abu Bakar seperti dikutip oleh Hasan, Masudul, *Hadrat Abu Bakr*, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1984, h. 252.

136 QS. Al-Waqi'ah (56) ayat 77-81.

137 Pidato Pengukuhan Abu Bakar seperti dikutip oleh Hasan, *Hadrat Abu Bakr*, 252.

ketika diperlukan, menafsirkan perintah-perintah (*ahkam*) Tuhan.¹³⁸

Untuk teori keadilan pada masa Nabi, baiklah kita lihat saja apa yang dikatakan al-Qur'an. Prinsip-prinsip keadilan dalam al-Qur'an adalah dasar-dasar filosofis tentang keadilan menurut al-Qur'an. Di antara prinsip-prinsip keadilan sosial dalam al-Qur'an adalah:

1. Kemuliaan martabat manusia (QS. 17: 70); yang terlihat dari diakuinya manusia yang mempunyai bentuk yang terbaik (QS. 95: 4), jiwa yang sempurna (QS. 91: 7), dan diangkatnya manusia sebagai *khalifah* (wakil) Tuhan di bumi (QS. 2: 30; 6: 165; 11: 61; 45: 13; 14: 32).
2. Kesamaan derajat manusia; yang terlihat dari ditegaskannya bahwa manusia berasal dari satu unsur yang sama (tanah) (QS. 23: 12), dari satu manusia asal (Adam) (QS. 4: 1; 49: 13), bahwa manusia adalah umat yang satu (QS. 2: 213; 10: 19), bahwa manusia itu sama terkena hukum kausalitas (QS. 53: 39; 2: 134; 35: 18; 37: 39; 74: 38), bahwa

¹³⁸ Konstitusi Madinah, misalnya, itu betul-betul karya Nabi Muhammad, bukan al-Qur'an. Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I: The Classical Age of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, h. 183; Faruki, Kemal A., *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice: from 610 to 1926*, Karachi: National Publishing House Ltd., 1971, h. 12.

diharuskan untuk sama dalam merasakan rejeki (QS. 16: 71; 59: 7), dan sama dalam kesempatan pendidikan (QS. 80: 1-8).

3. Prinsip kebebasan manusia; yaitu tuntunan al-Qur'an kepada manusia bahwa manusia mempunyai hak kemerdekaan (QS. 49: 13; 2: 177; 9: 60), hak kebebasan beragama (QS. 50: 45; 18: 29; 2: 256), kebebasan berpikir (QS. 29: 20; 2: 170), dan kebebasan dari rasa takut (QS. 4: 148; 24: 33).

Secara umum, keadilan dalam bahasa al-Qur'an ada pada kata '*adl*' beserta *mustaq* (derivat)nya yang seluruhnya disebut 28 kali dan pada kata '*qist*' beserta derifatnya seluruhnya disebut 25 kali.¹³⁹ Namun, kadang-kadang kata '*al-haqq*' pun berarti adil.¹⁴⁰

Terlepas dari semantika bahasa, mari kita coba memahami konsep keadilan dalam al-Qur'an secara koheren.

1. Rasul dan Kitab Allah untuk Keadilan. Untuk menegakkan keadilan, Allah telah menurunkan kitab suci.¹⁴¹

¹³⁹ 'Abd al-Ba'qi, Muhammad Fu'ad, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Indonesia: Maktabah Dahlan, n.d., 448-9 dan 544-5.

¹⁴⁰ Seperti dalam QS. Sad (38) ayat 26.

¹⁴¹ QS. Al-Hadid (57) ayat 25. Ayat-ayat lain yang senada adalah: Seperti tersebut dalam QS. al-Nisa/4:58; Yunus/10:47; dan al-Hadid/57:25.

2. Rasulullah untuk Keadilan. Karena semua rasul membawa kitab Allah untuk menegakkan keadilan, maka secara spesifik Nabi Muhammad Saw pun mengemban tugas yang sama.¹⁴²
3. Tegakkan Keadilan Sebagai Tugas Manusia. Tetapi sebetulnya, tugas itu bukan hanya untuk para rasul, seluruh manusia berkewajiban untuk berbuat adil, bahkan perintah ini disebut sebagai bentuk pengajaran Allah kepada manusia.¹⁴³
4. Keadilan dalam Hukum. Keadilan yang sering diungkapkan al-Qur'an adalah keadilan dalam menetapkan hukum.¹⁴⁴
Keadilan dalam hukum ini dapat diuraikan menjadi:
 - a. keadilan dalam tangani perselisihan (QS. 49: 9)
 - b. keadilan memperlakukan non-Muslim (QS. 42: 15)
 - c. keadilan walaupun kepada orang yang dibenci (QS. 5: 8)

142 QS. Al-A'raf (7) ayat 29.

143 Hal itu dinyatakan dalam QS. Al-Nahl (16) ayat 90.

144 Allah berfirman dalam QS. al-Nisa (4) ayat 58.

- d. keadilan tanpa hawa nafsu (QS. 5: 49)
- e. keadilan tanpa berpihak (QS. 4: 135)
- f. keadilan dalam bersaksi (QS. 65: 2)

5. Keadilan Dalam Pelayanan Sosial. Selanjutnya, selain dalam permasalahan hukum, dalam pelayanan sosial pun keadilan harus ditegaskan pula. Beristri banyak (poligami) memang kerap menimbulkan kecemburuan dalam suatu keluarga, terutama karena seringnya ada kecenderungan pelayanan. Sehingga, jika terjadi kecenderungan itu, al-Qur'an menganjurkan untuk tidak melakukan poligami.¹⁴⁵

6. Keadilan Ekonomi. Akhirnya, untuk melengkapi tentang sikap al-Qur'an yang pro-keadilan, dapatlah ditambahkan bahwa al-Qur'an memerintahkan untuk menakar timbangan atau takaran dengan adil. Inilah pandangan al-Qur'an tentang keadilan ekonomi.¹⁴⁶

Banyak sekali ayat yang senada dengan ayat di atas, salah satunya adalah dalam QS. Al-An'am (6) ayat 152. Terutama hal ini ditujukan kepada umat yang sering melakukan

145 QS. Al-Nisa (4) ayat 3.

146 QS. 55: 9.

kecurangan dalam timbangan dan takaran, yaitu umat Nabi Shu'aib as.¹⁴⁷

Konsep keadilan dalam al-Qur'an adalah bentukan pengakuan keadilan menurut al-Qur'an. Pengakuan ini bukan hanya dalam bentuk teks yang 'membolehkan' saja, tetapi juga perintah dan larangan. Dapatlah diklasifikasikan bahwa al-Qur'an mengakui hak-hak manusia dalam kerangka keadilan sosial, yaitu:

1. Hak-hak sipil dan politik; yang mengakui adanya hak hidup (QS. 5: 32; 6: 151; 6: 140), hak kemerdekaan (QS. 4: 75; 24: 33), hak keselamatan (QS. 40: 31; 5: 45), hak kebebasan (QS. 41: 46), hak mendapat pembelaan (QS. 49: 9), hak meminta perlindungan (QS. 9: 6), hak mendapat keadilan (QS. 6: 165; 5: 8; 16: 97), hak atas kehormatan (QS. 49: 11-12), hak atas tempat berdomisili (QS. 8: 72; 24: 27-29), hak mendapatkan keamanan (QS. 4: 90; 8: 61), hak membela diri (QS. 42: 41-2; 2: 190; 9: 36; 22: 39-40), hak berbicara/berpendapat (QS. 3: 159; 4: 148; 21: 52-4), dan hak berserikat/berkumpul (QS. 42: 38; 5: 2).

147 Contohnya dalam QS. Hud (11) ayat 85.

2. Hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya; yang meliputi hak atas kepemilikan (45: 12-13; 2: 188; 5: 38; 4: 32), hak mendapat keadilan (QS. 16: 71; 59: 7; 6: 152), hak atas pergaulan sosial (QS. 4: 1), hak atas cinta kasih (QS. 30: 21; 4: 3), hak menerima amanat (QS. 4: 58), hak untuk saling membantu (QS. 90: 4; 5: 2), hak mendapatkan pendidikan (QS. 96: 1-5; 80: 8-11), dan hak untuk bekerja/berusaha (QS. 67: 15; 39: 39; 16: 97).

Keadilan sosial secara erat dihubungkan dengan konsep hak. Karena semua punya hak, maka keadilan berarti memberikan hak kepada mereka yang berhak.¹⁴⁸ Ia juga berarti tidak mencabut hak orang lain.¹⁴⁹ Karena sifatnya yang sosial keadilan harus dilakukan oleh masyarakat secara keseluruhan. Ketidakadilan akan berhadapan dengan masyarakat Islam secara keseluruhan.¹⁵⁰ Kemudian, karena pentingnya penguasa dalam pengurusan publik, maka keadilan dijaga

148 Nabi bersabda di saat Haji Wada' seperti dikutip oleh Kausar Ali, *A Study of Islamic History*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1950, h. 66.

149 Nabi bersabda di saat Haji Wada' seperti dikutip oleh Kausar Ali, *A Study of Islamic History*, 67.

150 Hal ini Nabi nyatakan dengan tegas pada Piagam Madinah (Charter of Medina). Ibn Hisham, *Sirah*, tr. Inas A. Farid, ed. Umm Faruq Cook, Cairo: Al-Falah, 2000, h. 109 dan 111.

dan diruntuhkan oleh penguasa.¹⁵¹ Dan penguasa itu ditaati selama ia tidak memerintahkan dosa.¹⁵²

Ketimpangan adalah takdir Tuhan,¹⁵³ supaya terjadi pembagian tugas,¹⁵⁴ tetapi harus disikapi dengan kebaikan.¹⁵⁵ Selain dengan kebaikan moralitas, yang bisa menjawab ketimpangan sosial adalah persatuan dan kebersamaan.¹⁵⁶ Dalam prakteknya di Madinah, Nabi telah membangun ‘ummah’ dengan membuat persaudaraan (, *mu’akhah*) antara kaum Muslim medina (*Ansar*, Para Penolong) dan kaum Muslim Mekah (*Muhajirun*, Yang Berhijrah), yaitu komunitas

151 Muttafaq ‘Alaih dari Umar ibn Khattab. Dikutip Ahmed, Ahmed, Manzoorudiin, Dr., *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, Karachi: Saad Publications, 1983, h. 194.

152 Muttafaq ‘Alaih dari Ibn Umar. Dikutip Ahmed, *Islamic Political System*, 195.

153 QS. 6: 165. Ibn Taymiyah, *Al-Siyasah al-Shar‘iyyah fi Islah al-Ra‘i wa al-Ra‘iyyah* [selanjutnya *Al-Siyasah* saja], Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah, n.d. *Al-Siyasah*, 142; Yusuf Ali, Abdullah, *The Holy Qur-an: English translation of the meanings and Commentary* [selanjutnya *Yusuf Ali* saja], Al-Madinah Al-Munawarah: King Fahd Holy Qur-an Printing Complex, 1410 H, 395.

154 QS. 43: 32. *Al-Siyasah*, 142; Yusuf Ali, 1504.

155 HR. Ahmad, Muslim dan Ibn Majah, dari Abu Hurairah. *Al-Siyasah*, 142; Ibn Taymiyah, *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba* [selanjutnya *Public* saja], tr. Muhtar Holland, London: The Islamic Foundation, 1982, h. 192.

156 Bukhari and Muslim from Abu Musa. Dikutip oleh Ahmed, *Islamic Political System*, 56.

yang berbasis persaudaraan, persamaan dan keadilan sosial.¹⁵⁷ Demikianlah, demi keadilan, bukan umat Islam saja yang mendapatkannya, umat lain pun mendapatkannya.¹⁵⁸

Prinsip persamaan kesempatan diakui Islam. Kesempatan adalah dibuka untuk siapa saja untuk melakukan usaha¹⁵⁹ dan mengembangkan diri.¹⁶⁰ Demikian karena Islam sangat menekankan usaha individual.¹⁶¹

Adapun kepada mereka yang kurang mampu, Islam telah menyediakan system distribusi yang rapi, yaitu dengan pembagian zakat dan sedekah. Demikian agar harta itu tidak hanya beredar di kalangan orang kaya saja.¹⁶² Prinsip pemerataan dalam urusan dunia memang sangat ditekankan oleh Islam.¹⁶³

157 Ahmed, *Islamic Political System*, 66 berdasar Ibn Hisham, *Sirah*.

158 Dalam Piagam Madinah, seperti tercatat dalam Ibn Hisham, *Sirah*, h. 109; Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1983, h. 125.

159 QS. 28: 77; Al-Jumu'ah, 10; al-Naba: 10-11.

160 Nabi bersabda: “Mencari ilmu itu wajib bagi setiap umat Islam” (HR. Ibn Majah).

161 QS. 52: 21; 2: 286.

162 QS. 9: 60; 2: 15; 59: 7.

163 Rasulullah berkata: “Seorang yang berusaha mencari nafkah bagi janda dan orang-orang miskin, adalah seperti orang yang jihad fi sabilillah atau orang yang beribadah di waktu malam dan puasa di siang harinya.”

Demikianlah, keadilan sosial sangat diperjuangkan Islam. Nabi SAW. “tidak pernah membedakan antara ‘orang atas’, ‘orang bawah’ ataupun keluarga sendiri.” Demikian karena, dalam Islam, tidak ada perbedaan antara manusia,¹⁶⁴ yang membedakannya adalah kesalehan dan kesadaran akan Allah.¹⁶⁵

2. Keadilan Sosial di Masa Khulafa al-Rasyidin

Era kekhalifahan yang dibimbing adalah era ketika umat Islam, sepeninggal Nabi, dipimpin oleh empat khalifah pertama, yaitu Abu Bakr al-Siddiq, Umar ibn al-Khattab, Uthman ibn ‘Affan, dan Ali ibn Abi Talib. Kekhalifahan pertama adalah kekhalifahan yang terbimbing oleh ajaran Nabi; karena para khalifah tersebut hidup bersama beliau, sehingga apa yang dilakukan mereka adalah betul-betul dalam bimbingan Nabi. Kenyataan bahwa para khalifah pertama adalah orang-orang yang dijanjikan masuk surga oleh Nabi juga menunjukkan akan terjaminnya mereka sebagai yang melaksanakan prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan mereka, (HR. Bukhari, Muslim, Tirmidhi, dan Nasai).

164 *Al-Siyasah*, 59; *Public*, 75; HR. Baihaqi. Ahmed, *Islamic Political System*, 62.

165 Hadits dari ‘Uqbah ibn ‘Amir. Ibn Hisham, *Sirah*, 224-5; Ahmed, *Islamic Political System*, 62.

termasuk kehidupan publik.¹⁶⁶ Maka dalam membuat keputusan, sebelum membuat opini independen (*ijtihad*) para khalifah empat itu merujuk terlebih dulu pada al-Qur'an dan al-Hadits.¹⁶⁷

Dalam hubungannya dengan teori keadilan, Abu Bakar menyatakan bahwa keadilan adalah memperlakukan orang secara sama.¹⁶⁸ Demikian sehingga terjadi keseimbangan antara hak dan kewajiban: antara khalifah (*haqq al-khalifah*) dan rakyat (*haqq al-ra'iyah*). Khalifah memberi hak rakyat dan rakyat memberi kesetiaan.¹⁶⁹ Itulah hak yang terbesar yang menjadi basis kasih sayang (*ulfah*) dan penghormatan terhadap agama.¹⁷⁰

Namun, keadilan itu pertama-tama muncul dari individual. Yaitu membersihkan diri dari hawa nafsunya (*nafya al-hawa*). Dari hatinyalah manusia dinilai adil tidaknya. Oleh karena itu, ketidakadilan (*al-zulm*) pada manusia lain harus ada hukumannya.

166 Hal ini dapat dikatakan sebagai “nilai faktor kepribadian dalam proses politik.” Al-Suyuti, *passim*. Ahmed, *Islamic Political System*, 170.

167 Hasan, *Hadrat Abu Bakr*, 252.

168 Sebagaimana dikutip oleh Hasan, *Hadrat Abu Bakr*, 250.

169 Ali, Imam, *Nahjul Balagha: Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali* [selanjutnya *Nahjul saja*], Qum: Ansariyan Publications, 1989, h. 117-8.

170 *Nahjul*, 363.

Demikian karena kalau tidak dihukum di dunia, di akhirat hukumannya lebih dahsyat.¹⁷¹

Kemudian, dalam Islam, ketidakadilan pada manusia berarti ketidakadilan pada Allah. Dengan demikian, keadilan adalah universal (*'amm*), yaitu keadilan yang disetujui oleh rakyat banyak.¹⁷²

Dalam Islam, tidak ada perbedaan antara orang kaya dan miskin. Juga tidak ada perbedaan antara penguasa dan rakyat.¹⁷³

Sebetulnya, pembagian kelas (*al-tabaqat*) itu alami, yaitu untuk saling kerjasama. Tentang cara mengatur bagian masing-masing, Allah telah mengatur semuanya dalam al-Qur'an dan Sunnah.¹⁷⁴

171 *Nahjul*, 162-3, 291, dan 539.

172 *Nahjul*, 457.

173 Ketika Umar mempunyai perbedaan dengan Ubayy ibn Ka 'b, dan harus menghadap kepada persidangan Zayd ibn Tsabit. Sewaktu Umar datang, Zayd memberi tempat duduknya kepadanya, ia langsung menolak dengan alasan ini adalah suatu tindakan ketidakadilan. Numani, Shibli, *Al-Farooq: The Life of Omar the Great* [selanjutnya *al-Farooq* saja], tr. Maulana Zafar Ali Khan, New Delhi: Adam Publishers, 2003, h. Xi dan 363.

174 *Nahjul*, 459.

Untuk itu, kelas atas tidak perlu bangga karena akan mati juga. Segala kelebihan duniawi atas manusia lain, tidak menjadi apa-apa di hadapan Tuhan.¹⁷⁵

Namun dalam masalah kesempatan, usaha (*al-tadbir*) lebih dulu dari takdir.¹⁷⁶ Kerja lebih baik dari minta sedekah, karena meminta-minta akan menjadi beban bagi orang Muslim.¹⁷⁷ Oleh karena itu, kesempatan (*al-fursah*) jangan disia-siakan. Di sinilah maka kemampuan (*al-ma'qdurah*) harus dipacu, karena akan membawa kebaikan dan mengurangi keinginan.¹⁷⁸

Mengenai distribusi, distribusi dengan prinsip persamaan (*al-taswiyah*) dilakukan oleh Abu Bakr,¹⁷⁹ demikian karena masa beliau adalah masa perjuangan, yang prinsip sama rata sama rasa harus diaplikasikan. Distribusi secara beda dilakukan oleh Umar. Demikian karena Umar mampu meneliti perbedaan-perbedaan yang ia kriteriakan untuk kemudian dijadikan norma untuk pembagian.¹⁸⁰

175 Seperti dikutip oleh Hasan, *Hadrat Abu Bakar*, 252-4.

176 *Nahjul*, 494.

177 Shibli, *Al-Farooq*, h. 378 mengutip Ibn Jauzi, *Sirat al-Umarain*.

178 *Nahjul*, 495 dan 540.

179 Seperti diceritakan Hasan, *Hadrat Abu Bakar*, 242-3.

180 Dalam pembagian gaji, misalnya, Umar tidak membedakan mana yang asalnya budak dan tuan. Ketika anaknya bertanya kenapa gajinya lebih rendah dari Usamah ibn Zayd, Umar menjawab, "Betul, tapi Nabi lebih menyukai Usamah daripada kamu". *Al-Siyasah*, 45; *Public*, 62;

Sintesis dari keduanya dilakukan oleh Ali, yaitu seboleh-bolehnya bersifat setara, tetapi harus melihat hak.¹⁸¹

Distribusi dilakukan oleh penguasa kepada mereka yang berhak. Di mana bagi orang kelas rendahan (*al-tabaqah al-sufila*), haknya bukan karena mereka bekerja untuk mendapatkannya, tetapi hak untuk mendapat bagian, untuk hidup mereka.¹⁸²

Distribusi diperbuat harus dengan kesadaran. Orang kaya harus mendistribusikan kekayaannya untuk hal-hal yang berguna bagi publik.¹⁸³ Mengenai caranya, maka itu harus dilakukan dengan baik dan hormat. Mengenai sedekah ini, orang miskin pun boleh bersedekah untuk kesalehan.¹⁸⁴

Terakhir, distribusi untuk orang miskin tidak mengenal agama. Terhadap hal ini Umar menyatakan bahwa pengertian fakir dan miskin dalam al-Qur'an adalah untuk menunjukkan bahwa yang miskin adalah orang Muslim dan yang fakir adalah orang non-Muslim.¹⁸⁵

Shibli, *Al-Farooq*, 362 mengutip *Futuh al-Buldan*, 456.

181 *Nahjul*, 222.

182 *Nahjul*, 465.

183 *Nahjul*, 241.

184 Seperti dikutip Hasan, *Hadrat Abu Bakar*, 249 dan 253.

185 Shibli, *Al-Farooq*, 375-6.

3. Al-Mawardi

Menurut Al-Mawardi Dari segi relasi, ada tiga arah keadilan yang tanpanya tatanan politik akan terdisintegrasi:

1. keadilan terhadap bawahan
2. keadilan terhadap atasan, termasuk pada Tuhan
3. keadilan terhadap yang sederajat. Yang berarti:
 - a. menahan diri dari sikap suka menguasai
 - b. menahan diri dari sikap angkuh
 - c. menahan diri dari menyebabkan orang lain terluka.¹⁸⁶

Dari segi pengertian, keadilan itu terkandung dalam moderasi atau keseimbangan (*i'tidal*), sebagaimana tampak dalam asal-usul katanya, dan seperti keutamaan-keutamaan kardinal lain seperti keberanian, kebijaksanaan, kehati-hatian, ketenteraman, loyalitas, liberalitas, dsb., ia merupakan pertengahan (*mean*) antara dua ekstrem.¹⁸⁷

186 Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali, *Adab al-Dunya wa al-Din* [selanjutnya *Adab* saja], edited by Mustafā al-Saqqā', (Cairo, 1955), this edition Jakarta: Shirkah Nur al-Thaqafah al-Islāmiyyah, n.d. h. 142-3.

187 *Adab*, 143.

Menurut Mawardi, keadilan sosial berasal dari keadilan individual. Sifat-sifat harmoni dan jiwa itu harus dilatih dengan disiplin dan pendidikan, yang harus ditanamkan sejak kecil.¹⁸⁸

Sebagai suatu sifat yang sangat diperlukan masyarakat banyak, keadilan harus dimiliki oleh penguasa.¹⁸⁹ Model keadilan pada empat khalifah pertama: yaitu mereka yang “*melakukan vitalisasi agama dan kesejahteraan umat Islam.*”¹⁹⁰

Kemudian, selain berdasarkan pada agama, keadilan juga harus berdasarkan adapt, karena di situlah biasanya manusia bersepakat.¹⁹¹

Ada beberapa hal dari al-Mawardi yang dapat dijadikan pegangan dalam mendirikan keadilan sosial:

188 *Adab*, 141 dan 226.

189 Selain keadilan (*‘adl*), penguasa haruslah mempunyai ilmu (*‘ilm*), kesehatan resepsi (*salamah al-hawass*), kesehatan anggota badan (*salamah al-‘da’*), kemampuan membuat keputusan (*ra’y*), keberanian (*shaja ‘ah wa najdah*), dan keturunan (*nasab*). Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah* [selanjutnya *Ahkam* saja], edited by M. Enger, Bonn, 1853, 5.

190 Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Nasihah al-Muluk* [setelah ini *Nasihah* saja], Paris: Bibliotheque National, Arabic MS No. 24473, fol. 16a.

191 Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Qawanin al-Wizarat wa Siyasat al-Mulk* [setelah ini *Qawanin* saja], edited by Dr. Ridwan al-Sayyid, Beirut: Dar al-Tali‘ah li al-Taba‘ah wa al-Nashr, 2nd edition, 1993, h. 142.

1. Utamakan hak rakyat. Al-Mawardi menyatakan bahwa diantara hak-hak rakyat adalah:
 - a. Adanya kebebasan berusaha dan hak untuk pemilikan pribadi. Penguasa jangan berpartisipasi dalam aktivitas ekonomi, karena ini akan menghalangi rakyat dari membuat kehidupan.¹⁹²
 - b. Adanya komunikasi dua arah. Yaitu bahwa rakyat berhak mengeluarkan keluhannya yang dengan demikian, penguasa harus dapat diakses.¹⁹³
2. Ketimpangan diperbaiki dengan etika.¹⁹⁴ Demikianlah, maka ketimpangan diakui, tetapi yang miskin harus mempunyai level minimum dari kesejahteraan ekonomi, demikian sehingga iri dengki dapat dikikis dan kebencian dari kemiskinan dapat dikurangi. Dengan demikian, ketimpangan diobati dengan etika. Karena etikalah yang terpenting, baik kaya maupun miskin.¹⁹⁵

¹⁹² *Ahkam*, 138; *Qawanin*, 143.

¹⁹³ *Nasihah*, fol. 97 dan 16a.

¹⁹⁴ Menurut Mawardi, kaya dan miskin adalah pilihan, namun keduanya bisa merusak, karena “kebutuhan yang berasal dari kemiskinan adalah tidak dikehendaki (*makruh*), kesombongan yang berasal dari kekayaan adalah dikutuk (*madhmum*).” *Adab*, 219.

¹⁹⁵ *Adab*, 145-6, 223; Yusuf ‘Ali, 912-3; Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *The Discipline of Religious and Worldly Matters*, translated by Thoreya Mahdi Allam, revised by Dr. Magdi Wahba and Dr. Aberrafi Benhallam, Tripoli: Islamic Educational, Scientific and Cultural

Yaitu bersikap *qana'ah* (bersifat nerima), itulah yang disebutkan *hayah tayyibah* (kehidupan yang baik).¹⁹⁶

3. Kesempatan harus dibuka berdasarkan kemauan dan kemampuan individual. Pos-pos birokrasi, misalnya, tidak bisa diturunkan kepada anak, tanpa kemampuan.¹⁹⁷
4. Distribusi berdasarkan perintah Tuhan dan dilakukan oleh penguasa.¹⁹⁸
5. Agama sebagai basis untuk semua kelas. Dengan akal saja, kelas-kelas sosial tidak bisa dipersamakan.¹⁹⁹

4. Ibn Taymiyyah

Keadilan adalah konsep universal untuk mengatur masalah-masalah sosial. Demikian nampaknya pemikiran Ibn Taymiyyah. Ia

Organization (ISESCO), 1995, h. 228.

196 Di sini al-Mawardi menyetujui tafsiran Mujahid tentang yang dimaksud sebagai “kehidupan yang murni dan bagus” tersebut pada QS. Al-Nahl, 16: 97. *Adab*, 223; Yusuf ‘Ali, 762-3.

197 *Adab*, 221-2; Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Tashil al-Nazar wa Ta’jil al-Zafar* [selanjutnya *Tashil* saja], edited by Muhyi Hilal al-Sarhan, Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyah, 1981, h. 248.

198 *Ahkam*, 3 mengutip QS. 9: 60.

199 *Tashil*, 146.

menyatakan bahwa keadilan adalah sentiment yang secara universal dikecapi bersama dan ia menjadi bawaan manusia.²⁰⁰

Kemudian, dalam hal teori keadilan, Ibn Taymiyah mengambil pijakannya pada konsep amanah (*trust*). Amanah adalah melaksanakan sesuai dengan hak dan kemestiannya. Walaupun setiap orang adalah pemikul amanah yang harus bersifat amanah, namun yang paling penting untuk penegakan keadilan adalah amanahnya para penguasa.²⁰¹

Dalam Negara Shari'ah, keadilan memerlukan orang-orang yang merealisasikan kewajiban dan meninggalkan hal-hal yang haram demi tercapainya kemaslahatan dunia dan agama. Para pemimpin itu adalah yang sangat hati-hati atas bagian-bagian yang diperuntukan bagi mereka. Ibn Taymiyah menyebutkan bahwa modelnya ada pada Nabi Saw.²⁰²

Dengan konsep amanah itu, maka ketidakadilan dapat teridentifikasi dengan jelas, yaitu:

200 *Public*, 20.

201 *Al-Siyāṣah*, 13; Asad, *The Principles*, 87-8. Selain amanah, penguasa juga harus kuat. Yaitu berdasarkan QS. 2: al-Qasas, 28: 26. *Al-Siyāṣah*, 15; Yusuf Ali, 1126.

202 Dalam hal ini Ibn Taymiyah mengutip QS. 4: 58. Selain Nabi Muhammad, Ibn Taymyah menyebut modelnya adalah Nabi Yusuf, seperti tersebut dalam QS. 12: 54. *Al-Siyāṣah*, 52-3, 15; Yusuf Ali, 228, 646.

1. Ketidakadilan itu karena dominasi hawa nafsu. Hawa nafsu inilah yang membawa sifat membangkang dan nilai-nilai keadilan.²⁰³
2. Ketidakadilan karena kecintaan terhadap kekuasaan atau kekayaan duniawi. Dengan hadits parabel dua serigala, Ibn Taymiyah mempersonalisasikan kedua kelompok tersebut pada Firaun sebagai pemburu kekuasaan dan Qarun sebagai yang rakus pada harta.²⁰⁴

Dari afirmasi keadilan dan negasi terhadap ketidakadilan diatas, dapatlah diidentifikasi jawaban terhadap masalah-masalah keadilan sosial. Menurut Ibn Taymiyyah, keadilan sosial atau persamaan hak (*equity*) sebagai syarat bermuamalah.²⁰⁵

Mengenai ketimpangan sosial, Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa:

1. ketimpangan adalah takdir Tuhan, supaya terjadi pembagian tugas,²⁰⁶ tetapi harus disikapi dengan kebaikan.²⁰⁷

203 *Al-Siyāṣah*, 127.

204 *Al-Siyāṣah*, 140; *Public*, 189.

205 *Al-Siyāṣah*, 134; *Public*, 179.

206 QS. 6: 165. *Al-Siyāṣah*, 142; Yusuf Ali, 395; QS. 43: 32. *Al-Siyāṣah*, 142; Yusuf Ali, 1504.

207 Dalam hal ini Ibn Taymiyah mengutip hadits: “Allah tidak melihat rupamu juga bukan hartamu, tetapi Dia melihat hati dan amalmu.” (HR. Ahmad, Muslim dan Ibn Majah, dari Abu Hurairah). *Al-Siyāṣah*, 142;

2. ketimpangan yang berasal dari sikap manusia adalah ketidakadilan (*zulm*). Kesombongan dengan merendahkan martabat manusia akan dibenci dan dimusuhi manusia lain.²⁰⁸

Mengenai distribusi, Ibn Taymiyah pun memberikan jawabannya. Demikian karena distribusi ini sering dianggap menjadi penentu langgeng tidaknya suatu kekuasaan.²⁰⁹

Dalam Negara yang berdasarkan shari'ah, Harta Negara dapat dibagi kepada dua: yang berasal dari zakat dan bukan zakat. Untuk harta zakat, penerimanya adalah kelompok delapan (*asnaf*). Sedangkan untuk harta Negara selain zakat, mengikuti Umar,²¹⁰ Ibn Taymiyah menyatakan bahwa distribusi harta Negara itu dibagikan kepada empat kategori:

1. Kelompok penentu kemenangan yang berada di garis depan (*dhawu al-sawabiq*).
2. Kelompok pelayan public baik dalam urusan dunia (*umara'*) ataupun dalam urusan agama (*'ulama'*).
3. Kelompok yang bertugas berat yaitu dalam menjaga kaum Muslimin dari bahaya (*daf' al-darar*).

Public, 192.

²⁰⁸ QS. Al-Qasas: 4 dalam *Al-Siyāṣah*, 140-2; *Public*, 191.

²⁰⁹ *Al-Siyāṣah*, 51; *Public*, 69.

²¹⁰ *Al-Siyāṣah*, 45; *Public*, 62.

4. Kelompok yang benar-benar memerlukan bantuan (*dhawu al-hajat*).²¹¹

Dengan demikian, maxim distribusi Ibn Taymiyah adalah kombinasi antara “*to each according to his merit*” (*qadra ‘amalihi*) and “*to each according to his needs*” (*bihasaki hajatihi*).²¹² Di sini nampak mazhab tengah dari keadilan sosial Islam, yaitu –dalam bahasa modern-- antara kapitalisme (berdasarkan jasa) dan sosialisme (berdasarkan kebutuhan).

Namun Ibn Taymiyah pun mengeluarkan pernyataan tentang tidak bolehnya melakukan distribusi. Yaitu:

1. distribusi atas alasan nafsu (*hawa nafs*), misalnya atas dasar kekerabatan atau kecintaan;
2. distribusi atas alasan yang dilarang agama (*manfa‘ah muharramah*), misalnya memberikan bantuan untuk suatu kepentingan yang haram, memberi kepada dukun, atau bahkan para penghibur seperti pelacur, pelawak, penyanyi, dsb.²¹³

Dalam masalah kelas, Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa:

1. Tidak ada kelas di depan hukum.²¹⁴

211 *Al-Siyāsah*, 45.

212 *Al-Siyāsah*, 45-6; *Public*, 62.

213 *Al-Siyāsah*, 46; *Public*, 62.

2. Sebagai sesama umat Islam, tidak ada kelas. Berdasarkan hadits Nabi, Ibn Taymiyah mengatakan bahwa sesama Muslim adalah sederajat.²¹⁵
3. Ketimpangan disebabkan status agama. Hal ini dapat dilihat dari status darah orang kafir dengan orang Muslim. Menurut Ibn Taymiyah, status darah kafir *zimmi* itu tidak sama dengan darah Muslim. Tetapi, dalam hal orang kafir yang meminta suka (*musta'man*), Ibn Taymiyah menyebutkan adanya ulama yang menyatakan kesamaan darah orang tersebut dengan orang Islam.²¹⁶

5. Ali Shariati

Menurut Shariati, ketidakadilan itu berasal dari pandangan-dunia yang materialistik dan anti-agama.²¹⁷ Ketidakadilan secara terus-menerus menyebar sebagai penyakit di dunia, yang obat satu-satunya adalah keadilan.²¹⁸

214 *Al-Siyāṣah*, 59; *Public*, 75.

215 *Al-Siyāṣah*, 126; *Public*, 166-7.

216 *Al-Siyāṣah*, 128.

217 Shariati, Ali, *Man and Islam*, tr. by Dr. Fatollah Marjani, Houston, Texas: Free Islamic Lit., Inc., 1981, h. 23.

218 Menurut Shariati, Islam mengajarkan tiga hal untuk mengobati penyakit sosial, yaitu mistisisme, keadilan/persamaan, dan kebebasan

Shariati menyatakan bahwa keadilan adalah slogan Islam yang pertama.²¹⁹ Dan, dalam Islam, keadilan itu berdasarkan pada *tauhid* (monoteisme). Di sini, *tauhid* berarti pernyataan persamaan (*equality*). Ia juga bermakna bahwa tidak ada konflik dalam masyarakat.²²⁰

Hubungan antara keadilan dan ketidakadilan dalam sejarah manusia, menurut Shariati, dapat disimpulkan dari simbolisasi Qabil dan Habil. Ketidakadilan itu direpresentasikan oleh keturunan Qabil. Pada mulanya, penguasa itu direpresentasikan oleh seorang individu yang kuat. Belakangan, dalam perkembangannya, ia dapat menjadi koalisi antara tiga bagian, atau dapat disebut sebagai “politeisme sosial” melakukan tatanan sosial yang eksploitatif, yaitu, *mala'* (serakah dan brutal), *mutraf* (hedonis dan bermewah-mewahan), dan *rahib* (kependetaan resmi, demagog berjanggut panjang).²²¹

Keadilan, sementara itu, direpresentasikan oleh keturunan Habil. Yaitu, kelas rakyat (*al-nas*), yang dipertentangkan dengan

individual. Benson, Steven R., “Islam and Social Change in the Writings of ‘Ali Shari‘ati: His *Hajj* as a Mystical Handbook for Revolutionaries,” in *The Muslim World*, LXXXI, 1991, h. 17-8 mengutip Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, tr. R. Campbell (Berkeley: Mizan Press, 1980), h. 97.

219 *Man and Islam*, 90.

220 Shariati, Ali, *On the Sociology of Islam*, tr. by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press, 1979, 86-7.

221 *Man and Islam*, 19 dan 22; Cf. *On the Sociology of Islam*, 108-9, 115.

kelas penguasa (raja-pemilik-aristokrasi) di atas. Dalam makna sosial, kelas rakyat ini merupakan perwakilan Tuhan: kuasa milik Tuhan berarti bahwa kekuasaan itu milik rakyat; harta milik Tuhan berarti harta itu milik rakyat secara keseluruhan;²²² keadilan milik Tuhan, berarti keadilan itu milik rakyat.²²³ Keadilan ini dibimbing oleh nabi-nabi yang mensymbolisasikan penggembala.²²⁴

Di sini, kemudian, simbolisasi Shariati tentang keadilan sosial antara keturunan Qabil dan Habil menjadi sempurna. Anak-anak Qabil adalah ‘serigala’, ‘rubah’ dan ‘tikus’ yang selalu menjadikan anak-anak Habil (rakyat) sebagai ‘domba’ dengan cara-cara eksploitasi, cuci-otak, dan despotisme.²²⁵

Setelah Nabi meninggal, keadilan itu ditegakkan oleh para sahabat,²²⁶ yang terutamanya dapat dilihat dalam kepribadian Abu Dzar, sebagai Muslim sosialis yang menegakkan nilai-nilai persamaan (egalitarian).²²⁷ Dengan demikian, perjuangan harus diteruskan oleh massa atau rakyat (*al-nas*). Karena, dalam Islam,

222 *On the Sociology of Islam*, 109 dan 116-7.

223 “Hak keadilan hanya milik Tuhan” kata Shariati mengutip surat Imam Husayn, cucu Nabi SAW, kepada kakaknya. Shariati, Ali, *The Hajj*, tr. by Ali A. Behzadnia and Najla Denny, (1977), Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust, 2003, h. 150-1 n. 4.

224 Di sini Shariati mengutip QS. 2: 213. *The Hajj*, 151 and 159.

225 Shariati mengutip QS. 57: 25. *The Hajj*, 12 dan 152.

226 *Man and Islam*, 9.

adalah massa yang merupakan faktor yang menentukan dalam sejarah dan masyarakat. Di sini, setiap orang harus terlibat dalam keadilan.²²⁸

Dengan teori keadilannya, kita dapat mendeskripsikan hal-hal yang menjadi keadilan sosial dalam pandangan Shariati:

1. Keadilan sosial adalah kesetaraan (*qist*), yaitu, persamaan hak berdasarkan moralitas yang untuk memperjuangkannya memerlukan perubahan fundamental atas struktur masyarakat.²²⁹
2. Ketimpangan adalah ciptaan Qabil. Adalah Qabil dan keturunannya yang membuat manusia menjadi kelas-kelas yang berbeda.²³⁰
3. Sistem sosial Islam adalah masyarakat tanpa kelas (*classless society*).²³¹

227 Chehabi menerangkannya berdasarkan buku Shariati berjudul *Abu Zarr: Khoda parast-e sosialist* (Abu Dharr: sosialis yang takut-Tuhan) (1958). Chehabi, H. E., *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini*, London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1990, 188.

228 *Man and Islam*, 100; *On the Sociology of Islam*, 49 dan 109.

229 *On the Sociology of Islam*, 109 c. 6.

230 *The Hajj*, 11-2.

231 *On the Sociology of Islam*, 119.

4. Umat Islam sebagai keturunan Habil yang miskin dan ditindas oleh sistem Qabilian, walaupun mereka memegang kebenaran dan keadilan, harus dipersiapkan untuk revolusi keadilan global.²³²
5. Distribusi berdasarkan hak. Misalnya, prinsip “memberikan orang miskin apa yang menjadi hak mereka” menyatakan bahwa setiap orang harus memberi kepada orang miskin apa yang menjadi hak mereka.²³³
6. Kesempatan adalah hak setiap orang. Terdapat hal-hal untuk dicatat dalam hal kesempatan ini:
 - a. Kesempatan harus dicari dengan kesadaran.²³⁴
 - b. Kesempatan harus ditemukan oleh setiap orang, melalui pembelajaran ataupun otodidak.²³⁵
 - c. Kesempatan harus ditemukan bersama.²³⁶

232 *The Hajj*, 157-8.

233 Shariati mendasarkan pendapatnya pada QS. 2: 188. *The Hajj*, 108-9.

234 Karena kesadaran merupakan “kuasa yang akan mempekerjakan pengetahuan, memberikan arahan dan berakhir dalam moralitas atau immoralitas, damai atau perang, dan adil atau tidak adil.” *The Hajj*, 73.

235 *The Hajj*, 108, 158-9.

236 *The Hajj*, 36.

d. Kesempatan harus diperjuangkan tidak untuk ditunggu secara pasif (*Intizar-i manfi*), tetapi harus dilakukan dengan *jihad*. Dan tugas itu harus dimulai oleh orang yang tercerahkan (*the enlightened*). Walaupun, selalu terdapat ancaman bagi mereka dari penguasa.²³⁷

7. Selain dipecahkan oleh prinsip persamaan, seluruh perbedaan harus dipecahkan juga oleh prinsip persaudaraan (*brotherhood*).²³⁸ Namun demikian, Shariati memberi catatan, bahwa makna persaudaraan itu berdasarkan ideologi, karena inilah yang diajarkan oleh Nabi.²³⁹

8. Tujuan akhir adalah damai.²⁴⁰

C. Analisis Perbandingan

237 Akhavi, *op. cit.*, 153; *The Hajj*, 110, 134-5, 152.

238 *On the Sociology of Islam*, 77.

239 “Dia juga mengubah hubungan persaudaraan antar-suku menjadi persaudaraan ideologis. Hubungan ideologis mengganti hubungan darah.” “*Thar*”, 256.

240 Menurut Shariati, setelah menghancurkan “seluruh berhala di dunia”, umat Islam harus “menemukan tiga kekuasaan pemilikan, kedaulatan dan ketuhanan hanya dalam Tuhan Yang Maha Agung sendiri”, sehingga mereka dapat “membangun tanah yang aman, hidup dalam masyarakat yang aman, dan mendirikan rumah sebagai simbol keamanan, perdamaian, kebebasan, persamaan, dan cinta kemanusiaan.” *On the Sociology of Islam*, 118; *The Hajj*, 134, 168 dan 129.

Konsep keadilan sosial di Barat dipahami sebagai harmoni berbagai bakat dan kemampuan dalam sebuah masyarakat (Plato), sebagai kebajikan yang dilandasi oleh altruisme (Aristoteles), sebagai kesesuaian dengan tatanan ontologis (St. Augustine dan St. Thomas), sebagai konsekuensi dari kehidupan bersama yang dilandaskan pada prinsip mutualisme (Rousseau), sebagai konsekuensi dari kebebasan ekonomi (Smith), dan sebagai kondisi ideal dari masyarakat tanpa kelas (Marx).

Dalam konsepsi Islam –yang secara keseluruhan relatif seragam—pula, keadilan sosial adalah merupakan konsepsi keimanan dan konsekuensi dari hukum Tuhan. Islam pun mengakui bahwa keadilan sosial itu bertujuan untuk harmoni kehidupan manusia, melegitimasinya sebagai kebajikan sosial, sebagai menyahuti tatanan ontologis, sebagai konsekuensi hidup bersama. Tetapi Islam tidak melegitimasi keadilan sosial berdasarkan prinsip-prinsip kebebasan ekonomi dan masyarakat tanpa kelas. Karena jelas-jelas bahwa Islam, dengan harapan besar terhadap kehidupan akhirlatnya, menolak bahwa kehidupan ekonomi sebagai motivasi berbuat adil. Islam pun menolak masyarakat tanpa kelas, karena kelas-kelas dalam masyarakat itu adalah takdir Tuhan, yang tidak dapat diubah. Islam lebih memfokuskan pada amal personal, yaitu bahwa

yang dinilai adalah keagamaannya, bukan segala sesuatu yang lain.

Dari segi metodologi untuk memahami keadilan sosial, Barat terbagi menjadi tiga aliran: rasionalisme diwakili misalnya oleh Plato dan Rousseau, kewahyuan diwakili oleh kelompok Gereja, dan empirisisme yang diwakili misalnya oleh Aristoteles, Smith, dan Marx. Rasionalisme masih berkibar dengan, misalnya, munculnya teori keadilan substantive dari John Rawls. Keadilan keagamaan, sementara itu sudah mulai hilang di dunia Barat, dan berada di luar jalur *mainstream* pemikiran Barat. Empirisisme adalah sebetulnya yang paling berpengaruh di Barat, sehingga teoritis keadilan pun masih terus hidup dari tradisi ini, misalnya pada Hayek, Nozick, Kenneth Arrow, Amartya Sen, dll.

Di dunia Islam, metodologi untuk memahami keadilan Islam adalah relatif seragam. Yaitu, berdasarkan bimbingan wahyu Tuhan dan contoh Nabinya, disertai dengan penyesuaian-penyesuaian pengalaman, dengan tanpa meninggalkan doktrin aslinya. Institusi zakat, misalnya, adalah kebaikan yang dinilai secara keagamaan sekaligus secara sosial. Begitupun pungutan lain di luar zakat, ia bukan hanya

berdasarkan kebutuhan-kebutuhan kondisional, tetapi ia juga berdasarkan ajaran ketuhanan.

Dari segi masalah-masalah keadilan sosial, bagaimanapun, baik peradaban Barat maupun Islam mengakui bahwa masalah-masalah itu terutama berkisar tentang ketimpangan, distribusi, kapabilitas, dan stabilitas.

Terhadap masalah-masalah tersebut, Barat mempunyai jawaban yang berbeda-beda. Walaupun begitu, hampir semua mengakui bahwa ada ketimpangan alamiah yang manusia tidak bisa dipersamakan oleh manusia. Ketimpangan-ketimpangan itu terutama adalah ketimpangan sosial, ekonomi, dan politik.

Pada Plato, semua ketimpangan itu adalah alamiah, sehingga manusia tinggal menyesuaikan. Walaupun demikian, Plato mempunyai idealisme untuk membuat masyarakat yang unggul. Yaitu dengan melakukan komunisme, di mana negara melakukan penertiban bakat dengan cara menghilangkan individualisme dan membuat masyarakat – termasuk istri-istri dan anak-anak—sebagai milik bersama. Anak-anak bersama itulah yang dididik dan diorganisasi menjadi bakat-bakat teknokratik yang dapat berguna untuk negara.

Pada Aristoteles, masyarakat boleh berbeda-beda menyikapi ketimpangan, yaitu berdasarkan kecenderungan masyarakatnya, apakah ia demokratis, oligarkis, atau monarki. Setiap perbedaan masyarakat mempunyai resep tersendiri untuk meredakan ketimpangan tersebut. Dengan demikian, ada pembiaran terhadap bakat-bakat alamiah. Semua harus disesuaikan keadaan (realis). Namun demikian, Aristoteles percaya bahwa prinsip kebajikan akan membuat manusia berharga dan saling menyayangi satu sama lain. Maka Aristoteles pun lebih cenderung kepada demokrasi, karena di dalamnya manusia diperlakukan secara sama dan ada unsur persaudaraan.

Pada kelompok Gereja, ketimpangan adalah takdir Tuhan dan ketimpangan sosial dan politik adalah disebabkan dosa manusia. Di sini kesombongan dari pihak yang beruntung akan memunculkan penjarahan dari pihak yang tidak beruntung: kedua-duanya adalah pendosa. Oleh karena itu, untuk memecahkan masalahnya adalah kebaikan manusia, yaitu dengan cinta dan persaudaraan. Di sini, harmoni, bukan persamaan, yang menjadi kata kuncinya. Persamaan hanyalah persamaan kesempatan untuk beribadah.

Pada Rousseau, ketimpangan ada dua: yang alamiah dan fisik serta yang moral dan politik. Pada yang pertama manusia tidak bisa berbuat apa-apa, sedangkan pada yang kedua mereka bisa melakukan pengkondisian sesuai dengan persamaan kehormatan manusia, yaitu dengan cara konvensi dan hak-hak legal. Dengan cara ini kompensasi kepada yang kurang beruntung diberikan karena mereka telah melakukan tugasnya, yaitu loyalitas pada hukum.

Pada Adam Smith, ketimpangan harus diperbaiki dengan usaha individual, misalnya dengan pendidikan. Dengan demikian, Smith mengoreksi teori spesialisasi bakat alamiahnya Plato dengan pembagian tugasnya yang berdasarkan pada didikan (*nurture*).²⁴¹ Tetapi teorinya itu didasarkan semata-mata pada masyarakat komersial (*commercial society*).²⁴² Smith tetap pesimis akan ada perputaran nasib radikal, karenanya ia membuai masyarakat bahwa semakin kaya atau semakin agung itu akan semakin terbebani dan bahwa kebahagiaan itu adalah mudahnya pikiran dan tubuh (*an ease of body and mind*).²⁴³

241 Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, (1776), 2 vols., London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1910, I.ii.4.

242 *Wealth of Nations*, I.v.3.

243 Smith, Adam, *The Theory of the Moral Sentiments*, (1759), Washington DC: Lincoln-Rembrandt Publication, 1907, IV.i.10.

Pada Marx, ide Plato tentang komunisme telah menjadikannya lebih ekstrem dengan memunculkan ide masyarakat tanpa kelas. Ia lebih ekstrem karena teorinya menolak adanya perbedaan kemampuan sebagai basis reward bagi perbedaan ekonomi. Bagi Marx, bagaimanapun kehebatan seseorang ia tetap harus berada dalam kelas yang sama dengan orang secara keseluruhan, termasuk kelas ekonominya. Demikian sehingga kompetisi personal itu menjadi kurang. Namun, teori harmoninya tersebut kemudian hancur karena masyarakat secara perorangan mau muncul menikmati perbedaan-perbedaan tersebut.

Distribusi pada Plato pada dasarnya adalah berdasarkan pada hubungan sukarela, yaitu semua melakukan bakat dan tugasnya. Namun demi memajukan Negara, Negara berhak untuk melakukan mobilisasi harta dan bakat masyarakat. Hal yang sama dinyatakan Aristoteles, namun dengan penekanan pada kebaikan bersama untuk hal yang dilakukan Negara dan demi kebaikan orang lain untuk hal yang dilakukan individu.

Distribusi Aristotelian ini kemudian banyak dianut, yaitu oleh kelompok gereja dan Adam Smith. Pada Agustinus dan Aquinas lebih mengandalkan pada kebajikan sukarela, berdasarkan cinta, dengan diorganisasi oleh Gereja. Negara,

dengan demikian, lebih difungsikan sebagai protector masyarakat dan pembuat sarana-sarana infrastruktur. Hubungan antar masyarakat adalah melulu berdasarkan kebaikan perorangan, seperti pemberian (*charity*). Adam Smith mengikuti garis Aristotelian ini. Dalam kelompok ini, Negara tidak melakukan distribusi yang bersifat pendapatan, dan lain-lain, karena setiap orang berdasarkan kontribusinya (*to each according to his contribution*).²⁴⁴

Pada Rousseau dan Marxlah distribusi itu dilakukan secara besar-besaran oleh Negara dan harus berdasarkan persamaan. Pada Rousseau, pembedaan distribusi diperbolehkan asalkan atas dasar jasa (*merit*), kebajikan, dan layanan terhadap Negara. Pada Marx, sementara itu, perbedaan pelayanan Negara adalah berdasarkan kebutuhan tiap-tiap orang, dengan maxim “*to each according to his need*.”

Wacana Islam, sementara itu, lebih memilih jalan tengah, yaitu distribusi berdasarkan baik jasa ataupun kebutuhan. *Achievement* perorangan didorong maju oleh Islam, dan dalam waktu yang bersamaan, kebutuhan tiap orang harus dipenuhi. Maximnya adalah “supaya harta itu tidak beredar di kalangan orang kaya saja diantara kamu.”

244 *Wealth of Nations*, I.vii.22.

Untuk masalah kapabilitas, baik wacana Barat maupun Islam berbicara masalah kemampuan individu. Di Barat, bagaimanapun, nadanya berbeda-beda. Dalam doktrin non-Gereja pun berbeda-beda. Ada yang pesimis bahwa individu itu bisa mengubah dirinya (Plato, Aristoteles, Smith), ada pula yang optimis (Rousseau dan Marx). Doktrin Gereja, sementara itu, lebih bersifat pesimis, karena yang lebih penting adalah amal kebajikan.

Wacana Islam pula menandakan lebih pada optimisme dalam hal kemampuan individu. Maka, keadilan sosial pun berarti pembukaan seluas-luasnya pada setiap individu untuk mengembangkan dirinya dan mengubah nasibnya.

Untuk permasalahan stabilitas, baik Barat maupun Islam mendasarkan pada ketaatan pada hukum. Pihak non-Gereja menyatakan bahwa hukum itu harus berdasarkan keperluan masyarakat. Perubahan-perubahan hukum, dengan demikian, berjalan sesuai kebutuhan manusia. Jadi, hukum adalah positif. Di sini, hukum bisa didikte oleh akal, disesuaikan dengan kebutuhan ekonomi, atau diubah secara radikal oleh kelas tertentu.

Pihak Gereja, sementara itu, menekankan perlunya bimbingan Tuhan dalam pembuatan hukum, walaupun tetap

harus mentaati raja dunia. Dengan demikian, hukum positif adalah gabungan keperluan manusia dan bimbingan Tuhan. Orang-orang Kristen, kemudian, diperintahkan untuk mentaati hukum dunia dan hukum agama, sebagai sesuatu yang terpisah, namun dilakukan secara bersamaan.

Islam, bagaimanapun, menyatakan bahwa hukum Tuhan telah mencakup baik hukum dunia maupun hukum agama. Oleh karena itu, ketaatan pada hukum adalah totalitas, yaitu mendatangkan kebahagiaan di dunia maupun di akhirat. Perubahan-perubahan dalam hukum, pada dasarnya, bersifat tidak ada. Penyesuaian dengan kebutuhan manusia dalam hal teknis diakui, tetapi bukan dalam hal doktrin.

Dari kesimpulan di atas, terdapat persamaan-persamaan yang mencolok antara kedua peradaban yang diperbandingkan, yaitu:

1. Semua mengakui adanya wacana keadilan sosial yang harus diperjuangkan oleh manusia keberadaannya di muka bumi.
2. Pengakuan adanya ketimpangan alamiah dan keharusan penyesuaian manusia terhadapnya.
3. Keharusan adanya distribusi baik melalui jalur Negara ataupun individu.

4. Keharusan upaya untuk menempa kemampuan individu untuk memperbaiki nasib.
5. Keharusan adanya stabilitas dalam masyarakat, terutama melalui supremasi hukum.

Selain hal-hal di atas, perbedaan-perbedaan yang ada antara wacana Barat dan Islam tentang keadilan sosial itu adalah seperti berikut:

1. Konsepsi Barat terhadap keadilan sosial berbeda-beda, tergantung pada kondisi masyarakatnya, yang berkembang dari zaman *city-state* (polis), feodal-religious (Raja-Gereja), dan Negara nasional modern. Islam, sementara itu, tidak berubah-ubah konsepsinya, walaupun telah mengalami perubahan serupa. Demikian karena umat Islam selalu mendasarkan teori keadilannya pada ajaran Islam (berdasarkan Qur'an dan Sunnah) yang prinsip-prinsipnya tidak pernah berubah.
2. Barat (kecuali pada Augustine dan Aquinas) kebanyakan menandakan keadilan sosial sebagai masalah duniawi yang diperlukan prinsip-prinsip keadilan untuk stabilisasinya; sementara Islam lebih memilih kebajikan duniawi seperti keadilan sosial ini sebagai jalan menuju kebaikan hidup di akhirat, yang prinsip-prinsipnya telah ada dalam wahyu Tuhan.
3. Barat kebanyakan menyerukan perubahan untuk keadilan itu diamalkan pada kehidupan dunia, tanpa mengindahkan kehidupan

akhirat. Islam, sementara itu, mengajarkan perubahan untuk keadilan itu untuk kebaikan di akhirat.

4. Barat lebih mengandalkan perubahan menuju keadilan itu pada penguatan institusi. Islam, betapapun, lebih mengandalkannya pada penguatan pribadi-pribadi orang, karena pada akhirnya pribadi-pribadi itulah yang mengendalikan kekuasaan suatu institusi, apapun namanya.
5. Terhadap sistem pemilikan, Barat mempunyai konsepsi yang berlainan. Sekurang-kurangnya ada dua sikap: pemilikan pribadi lebih diutamakan (Aristoteles, Gereja, dan Smith) dan pemilikan bersama lebih diutamakan (Plato, Rousseau, dan Marx). Dalam Islam, sementara itu, system pemilikan adalah berdasar pemilikan pribadi, dengan Negara mengintervensi untuk kesejahteraan dan kebaikan bersama.

BAB III

METODOLOGI PENELITIAN

A. Desain Penelitian

Penelitian ini menggunakan analisis isi (*content analysis*) sebagai salah satu metodenya untuk mengobservasi dan mengukur isi komunikasi.²⁴⁵ Analisis isi ini digunakan dalam melihat struktur penulisan konsep-konsep keadilan sosial yang dimunculkan oleh kedua penulis yang diperbandingkan, yaitu John Rawls dan Sayyid Qutb.

Metode tersebut digandengkan dengan analisis wacana (*discourse analysis*) yang muncul dari ilmu linguistik, karena kedua penulis yang diperbandingkan menggunakan bahasa sebagai kendaraan atau bahan wacananya.²⁴⁶ Karena analisis wacana itu digunakan oleh banyak aliran linguistik, adalah lebih berguna mengkaji pemikiran Rawls dan Qutb dengan menggunakan analisis semiotika (*semiotic analysis*) yang meneguhkan bahwa analisis teks merupakan bagian penting dari analisis kultural dengan menyambungkan isi teks yang ada

245 Don Michael Flourney (ed.), *Content Analysis of Indonesian Newspapers*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992, h. 9.

246 Umar Junus, *Teori Modern Sastra dan Permasalahan Sastra Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996, h. 39.

pada ideologi, hubungan kuasa, dan nilai budaya.²⁴⁷ Hal ini, pada gilirannya, membutuhkan penafsiran bahasa untuk menginvestigasi makna teks.²⁴⁸

Kemudian, metode analisis dalam penelitian ini adalah perbandingan (*comparative analysis*). Kasus perbandingan pemikiran ini diambil dari John Rawls, terutama dalam bukunya *A Theory of Justice* dan Sayyid Qutb, terutama dalam bukunya *Social Justice in Islam*. Selain dalam buku mereka, kajian ini juga dibantu oleh pemikiran-pemikiran lain yang mereka pikirkan yang ada hubungannya dengan pemikiran utama mereka tentang keadilan. Penghubungan pemikiran mereka dalam buku-buku tersebut dan karya-karya mereka yang lain adalah dalam rangka melihat pelangsungan dan perubahan (*continuity and change*) dari kedua pemikir terhadap masalah keadilan sosial yang sudah mereka kukuhkan dalam buku mereka itu.

Membandingkan kedua pemikiran dari tradisi yang berbeda tersebut mungkin cukup sulit. Untuk itu kita akan coba tangkap inti pemikiran mereka melalui pertanyaan tentang

247 Norman Fairclough, *Media Discourse*, New York: Arnold, 1995, h. 24.

248 Doris A. Graber, *Mass Media and American Politics*, Washington, D.C.: CQ Press, 1989, h. 9; Junus, *Teori Moden*, h. 39.

metodologi, prinsip-prinsip serta bentuk struktur masyarakat apa yang menjadi solusi mereka atas pertanyaan tentang keadilan sosial. Dengan tiga kerangka besar ini upaya perbandingan tersebut nampaknya dapat dilakukan dengan lebih mudah.

B. Sumber Data

Sumber data utama dalam penelitian ini adalah karya-karya filosof Amerika kontemporer John Rawls seperti artikelnya yang sangat terkenal, yaitu “Justice as Fairness” (1958)²⁴⁹ yang menjadi titik awal ramainya kembali perdebatan tentang konsep keadilan. Setelah esai itu, Rawls kemudian memunculkan esai-esai senada, yaitu: “The Sense of Justice” (1963)²⁵⁰, “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” (1963)²⁵¹ dan “Distributive Justice” (1967)²⁵². Namun apa yang

249 John Rawls, “Justice as Fairness”, in *Philosophical Review*, LXVII (1958), pp. 164-94.

250 John Rawls, “The Sense of Justice”, in *Philosophical Review*, LXXII (1963), h. 281-305.

251 John Rawls, “Constitutional Liberty and the Concept of Justice” (1963), *Nomos*, VI (1963), h. 98-125.

252 John Rawls, “Distributive Justice”, in Peter Laslett and W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (3rd series), Oxford: Basil

paling menggegerkan dunia filsafat Barat adalah dengan kemunculan buku tebal Rawls, *A Theory of Justice* (1971).²⁵³

Sumber data lain dari penelitian ini adalah apa yang dimunculkan oleh seorang penulis terkenal dari Mesir, yaitu Sayyid Qutb (1906-1966) dengan bukunya *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam (Social Justice in Islam)* (1949). Buku ini diterbitkan pertama kali pada tahun 1949, namun selanjutnya mengalami banyak cetak ulang dan setiap cetak ulang selalu ada revisi-revisi, sehingga edisi yang pertama bisa berbeda dengan edisi ke-7. Studi tentang perbedaan ini telah dilakukan oleh William E. Shepherd dalam bukunya *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1996.

Buku yang saya pergunakan dalam penulisan penelitian ini adalah edisi Bahasa Inggris terjemahan B. Hardie dari edisi pertama Bahasa Arab yang direvisi oleh Hamid Algar berdasarkan edisi kelima Bahasa Arab yang diterbitkan di Malaysia pada tahun 2000. Walaupun begitu, Hamid Algar mengatakan bahwa dalam hal ada perbedaan antara edisi

Blackwell (1967), 1969.

253 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. Dalam penulisan ini kami menggunakan edisi revisi oleh penerbit yang sama pada tahun 1999.

pertama dan kelima, ia lebih memilih edisi pertama, karena pertimbangan nilai logis dan dokumenternya.²⁵⁴ Untuk keperluan konfirmasi dan rujukan saya menggunakan Sayyid Qutb, *Al-‘AdÉlah al-IjtimÉ‘iyyah fÊ al-IslÉm*, edisi ke-7, Kairo: Dar al-Shuruq, 1980.

Di dunia Islam, buku ini begitu terkenal, mungkin disebabkan keringkasannya ataupun disebabkan oleh materinya yang selalu relevan. *Al-‘Adalah al-Ijtima‘iyyah fi al-Islam* telah diterjemahkan ke dalam bahasa dunia Islam seperti Persia, Turki, Urdu, dan Melayu/Indonesia, dan ia merupakan karya yang terawal dan paling berpengaruh yang membahas subjek itu.²⁵⁵

Buku ini merupakan buku pertama Sayyid Qutb tentang pemikiran politik Islam dan didedikasikan pada individu-individu yang berjuang untuk dan mendedikasikan diri mereka pada Tuhan. Ia berhubungan dengan agama dan masyarakat baik dalam Kristen maupun Islam dan dengan konflik antara kapitalisme dan sosialisme. Qutb mencari jejak sejarah

254 Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie, trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000.

255 Hamid Algar, “Introduction” dalam Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie, trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000, h. 12.

pemisahan antara agama dan politik dan menganggap pemisahan ini sebagai tidak-Islami. Tesis buku itu adalah bahwa Islam itu diwahyukan untuk semua zaman, walaupun Qur'an sendiri diwahyukan pada waktu historis tertentu. Dan Islam menyajikan prinsip-prinsip umum yang luas dan aturan-aturan komprehensif yang selalu valid. Ia merupakan landasan bagi spirit sejati dan fondasi keadilan. Buku itu berisi sembilan bab yang berisi tentang agama dan masyarakat, sifat keadilan, fondasinya, metode-metodenya, teori politik dan ekonominya, perkembangan sejarahnya, dan masa depannya.²⁵⁶

C. Jenis Data

Bersifat kualitatif karena penelitian ini semata-mata mengambil data dari bentuk-bentuk kata-kata berupa konsep-konsep dan penjelasan-penjelasan verbal. Kualitatif di sini pun tidak berupa menangkap citra atau simbol-simbol non-numerik seperti dalam penelitian kualitatif lainnya.²⁵⁷

²⁵⁶ Ahmed Salah Al-Din Moussalli, *Contemporary Islamic Political Thought: Sayyid Qutb*, Ph.D. Dissertation, University of Maryland, 1985, h. 21.

²⁵⁷ George, Mary W., *The Elements of Library Research: What Every Student Needs To Know*, Princeton: Princeton University Press, 2008, h. 25.

Penelitian kualitatif ini dilakukan melalui kontak yang intens atau dalam jangka waktu yang lama dengan ‘teks’ yang diteliti. Di sini peran peneliti adalah untuk mendapatkan pandangan yang ‘holistik’ atas konteks yang dikaji: logikanya, aransementanya, aturan eksplisit dan implisitnya. Dalam membaca bahan, peneliti mengisolasi tema dan ekspresi yang dapat dilihat kembali dengan sumber data, tetapi harus dibiarkan tetap dalam bentuknya yang original.²⁵⁸

Dalam penelitian ini, seperti dalam penelitian bersifat kualitatif lainnya, banyaknya penafsiran adalah mungkin, tetapi yang dapat diterima adalah yang bersifat teoretis dan konsisten. Pada konsistensi itulah peneliti berpegang, walaupun tak dapat disangkal bahwa ‘alat ukur’ kajian adalah peneliti itu sendiri.²⁵⁹

D. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan riset kepustakaan. Dengan demikian, pengumpulan datanya bersifat teknik mengutip (*citation*) yang merupakan bagian dari riset bibliografis. Teknik pengutipan itu melibatkan mengidentifikasi dan memposisikan

258 Chua, Yan Piaw, *Kaedah Penyelidikan*. Kuala Lumpur: Mc Graw-Hill, 2006.

259 Chua, *Kaedah*, h. 204.

sumber-sumber data yang menyediakan informasi faktual atau opini personal/ahli pada pertanyaan penelitian.²⁶⁰

Secara praktis, dalam penelitian ini, sumber-sumber data dari kedua pemikir yang diperbandingkan, yaitu John Rawls dan Sayyid Qutb; di sana-sini dikutip sebagai bahan data yang diperbandingkan.

E. Pengolahan dan Analisis Data

Analisis penelitian ini dilakukan terhadap kata-kata. Kata-kata tersebut dirangkai, digolongkan, dan dipecah-pecah ke dalam segmen-segmen semiotik. Kata-kata itu pun diorganisasi agar peneliti dapat mengkontraskan, membandingkan, menganalisis, dan mempresentasikan pola-polanya.²⁶¹

Kemudian, dari segi paradigma, paralelisme jelas-jelas ada tidak hanya dalam masalah keadilan sosial, tetapi juga dalam solusi mereka atas masalah-masalah lain yang muncul

260 George, *The Elements*, h. 23.

261 Chua, *Kaedah*, h. 204.

ketika mereka membangun doktrin mereka. Sebagaimana John Rawls dan Sayyid Qutb berasal dari konteks kultural yang berbeda, mestilah diharapkan bahwa kesimpulan mereka akan tetap sebagai kasus-kasus keserupaan saja yang, ketika dimasukkan ke dalam konteks yang lain, akan kehilangan makna originalnya. Dalam kasus ini, jika kita ambil, misalnya, pemikiran John Rawls atas teori kontrak sosial dan mengujinya dalam konteks Sayyid Qutb, akan muncul misinterpretasi atas maknanya. Karena teori moral rasional John Rawls tidak akan mengizinkannya.

Seperti biasanya dalam kajian perbandingan yang melibatkan dua budaya atau peradaban yang berbeda, kita juga menghadapi masalah penerjemahan konsep-konsep tertentu yang tidak ada dalam suatu budaya menjadi konsep-konsep yang dipunyainya. Orang dapat mengklaim bahwa ini tidak relevan dalam kasus konsep-konsep pemikiran dan ilmiah, tetapi kami tidak setuju dengan pendapat ini. Karena, banyak konsep-konsep pemikiran yang dibangun oleh Sayyid Qutb tidak ditemukan dalam terminologi pemikiran peradaban Barat. Misalnya, konsep *fitrah* tidak dapat diekspresikan dalam skema konseptual pemikiran Barat. Hal yang sama juga terjadi pada terminologi John Rawls. Tetapi, kemudian, apakah mungkin membandingkan dua pemikir dari peradaban yang berbeda?

Pertanyaan ini dapat dijawab dari dua perspektif; yang pertama, terdapat konsep-konsep, teori-teori, doktrin-doktrin, dan ide-ide pemikiran dari setiap peradaban yang sama *secara objektif*. Karena, pada satu sisi, apa yang sedang diselidiki adalah realitas yang sama; dan, di sisi lain, fakultas kognitif rasional dari peneliti sendiri beroperasi dengan cara yang sama. Maka, tidak akan menjadi upaya yang tak berguna untuk memunculkan kesamaan-kesamaan ini. Kedua, mungkin saja terdapat ide-ide, konsep-konsep, teori-teori, dan doktrin-doktrin yang sama *secara subjektif*, yaitu bahwa ide-ide dan sebagainya itu boleh saja betul-betul sama, tetapi karena semuanya berada dalam suatu peradaban, maka kesemua itu menandakan makna yang berbeda-beda pula. Dengan demikian, konteks kesamaan itu diungkapkan secara berbeda.

Perspektif kedua ini penting terutama bagi kajian peradaban-peradaban lain, dalam rangka apresiasi terhadap peradaban-peradaban itu. Kami tidak berpikir bahwa sistem-sistem pemikiran peradaban-peradaban lain dapat diapresiasi jika kita tidak membangun perangkat metodologi kajian, yang akan membuat kita mempunyai pendekatan yang tepat atas aktivitas manusia tersebut.

BAB IV

TEORI KEADILAN SOSIAL

JOHN RAWLS DAN SAYYID QUTB

A. John Rawls dan Teorinya tentang Keadilan Sosial

1. Hidup dan Karya John Rawls

a. Riwayat Hidup John Rawls

John Rawls dilahirkan di Baltimore pada tahun 1921. Ia lulus dari Kent School, sekolah persiapan yang terkenal, pada tahun 1939. Ia kemudian dididik di Universitas Princeton, di mana ia adalah

mahasiswa S-1 sebelum Perang Dunia II²⁶² dan menerima gelar Ph.D. dalam bidang filsafat dari universitas yang sama pada tahun 1950. Dan terus menjadi instruktur di almamaternya selama dua tahun.

Ia menjadi peneliti Fulbright di Universitas Oxford (1952-1953). Ia mengajar filsafat di Universitas Cornell dan Massachusetts Institute of Technology (MIT) sebelum bergabung dengan Universitas Harvard pada tahun 1962. Professor Rawls menjadi dosen tamu Guggenheim dan dosen tamu pada Pusat Kajian Pasca Sarjana pada Ilmu-ilmu Perilaku. Pada tahun 1971, ia menerbitkan karyanya yang kemudian sangat terkenal, *A Theory of Justice*, yang telah diterjemahkan ke dalam banyak Bahasa Eropa, juga ke dalam Bahasa Cina, Jepang dan Korea.²⁶³

Ia banyak memberikan ceramah-ceramah di berbagai universitas, di antaranya ia memberikan Kuliah Tanner di Universitas Oxford pada Mei 1978 dan Kuliah Dewey di Universitas Columbia pada April 1980. Bahan-bahan kuliah itu, akhirnya dibuat menjadi

262 Dalam masa Perang Dunia II ia pernah tercatat sebagai pasukan infantry Amerika Serikat yang bertugas di New Guinea, Filipina, dan Jepang.

263 James P. Sterba, *Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, 2nd Edition, Belmont, California: Wadsworth, 1998, h. 401.

satu buku yang juga cukup tebal (400-an halaman), yaitu *Political Liberalism* pada tahun 1993.²⁶⁴

Kehidupan Rawls, dengan demikian, diliputi oleh kehidupan akademis. Nampaknya, ia tidak terlibat dengan kehidupan sebagai aktivis. Aktivitasnya banyak disibukkan sebagai seorang yang menggeluti bidang filsafat. Ia adalah anggota American Philosophical Association (dan menjadi ketuanya pada tahun 1974), American Academy of Arts and Sciences, American Association of Political and Legal Philosophy (ketua, 1970-1972), American Philosophical Society, British Academy, dan Norwegian Academy of Sciences. Pada tahun 1999, ia menerima Medali Humaniora Nasional dari National Endowment for the Humanities.²⁶⁵

Walaupun kehidupannya nampak biasa-biasa saja, namun Rawls tetap mempunyai idealisme untuk menegakkan keadilan, dengan jalan mengajukan teori-teori tentangnya dari mulai teori keadilan yang bersifat reflektif-intuitif (*A Theory of Justice*, 1971), sosio-politis (*Political Liberalism*, 1993), sampai global-international (*The Law of Peoples*, 1999).

Rawls meninggal akibat gagal jantung di rumahnya Lexington, Massachusetts pada tahun 2002. Ia telah mengalami

264 Sterling M. McMurrin (ed), *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1987.

265 Sterba, *Social and Political Philosophy*, h. 401.

rangkaian stroke yang membuatnya tidak bisa lagi bekerja. Ia meninggalkan isterinya, Margaret Warfield Fox Rawls, empat anak (Anne Waqrfield, Robert Lee, Alexander Emory, dan Elizabeth Fox) dan empat cucu.²⁶⁶

b. Karya-karya John Rawls

Sebagai seorang asisten professor muda pada awal tahun 1950-an, Rawls telah mendedikasikan dirinya pada perkembangan ide-ide tentang kebebasan, persamaan, dan keadilan yang akhirnya membuat dirinya sebagai filosof moral yang paling berpengaruh pada zamannya. Namun ia tidak mempublikasikan buku pertamanya, *A Theory of Justice*²⁶⁷ yang berpengaruh, sampai tahun 1971, ketika ia berumur 50 tahun. Buku keduanya, *Political Liberalism*,²⁶⁸ lahir sebagai respons pada kritik-kritik yang dilancarkan terhadap buku pertamanya, tidak muncul sehingga tahun 1993, dua tahun setelah Rawls pensiun. Pada tahun 1999, ketika ia berumur 78 tahun, ia menerbitkan dua lagi buku. *The Law of Peoples*²⁶⁹ merupakan buku padat yang di dalamnya ia mengembangkan

266 Sterba, *Social and Political Philosophy*, h. 401.

267 Cambridge: Harvard, 1971.

268 New York: Columbia, 1993.

269 Cambridge: Harvard, 1999.

teori liberal tentang hukum internasional dan kebijakan luar negeri. Dalam *Collected Papers*²⁷⁰ ia menyertakan mayoritas artikel ilmiahnya yang telah diterbitkan. Walaupun demikian, untuk buku ini ia mengelaborasi atau memodifikasi interpretasinya tentang kewajiban moral dan politik liberalisme. Kemudian, dalam *Lectures on the History of Moral Philosophy*²⁷¹ Rawls menyediakan eksplorasinya yang berkesinambungan dan provokatif tentang fondasi-fondasi teoretis atas liberalismenya. Akhirnya, dalam *Justice as Fairness: A Restatement*,²⁷² Rawls mencoba menyediakan pernyataannya yang final dan padu dari ide-idenya.

Mari kita mulai memahami karya-karya Rawls tersebut. Karya yang pertama Rawls nampaknya muncul dari sebuah pertanyaan seperti berikut, “Jenis masyarakat apakah yang akan anda pilih untuk hidup di dalamnya jika anda tidak mengetahui posisi yang akan anda tempati di dalamnya?” *A Theory of Justice*-nya John Rawls menyediakan prinsip-prinsip untuk mengkonstruksi masyarakat yang fair dan adil dengan membayangkan respons manusia bebas dan berakal pada

270 Cambridge: Harvard, 1999.

271 Cambridge: Harvard, 2000.

272 Cambridge: Harvard, 2001.

pertanyaan ini. Buku itu mentransformasikan filsafat politik. Ia meremajakan kembali tradisi kontrak sosial yang dibangun oleh Locke, Rousseau dan Kant.²⁷³ Walaupun kompleks dan di beberapa tempat agak kering, buku ini merupakan salah satu dari karya yang banyak dibaca tentang filsafat politik pada abad ke-20.²⁷⁴

A Theory of Justice, 20 tahun dalam pembuatannya, segera saja dijadikan sebagai klasik. Ia tidak hanya merupakan karya yang sangat menentukan dalam karir Rawls, tetapi ia juga telah menyusun suatu agenda bagi seluruh generasi filosof moral dan teoritis politik sesudahnya. Dalam 600-an halaman yang penuh teori dan argumen, Rawls mencoba untuk menunjukkan bahwa konsepsi yang jelas tentang keadilan itu implisit dalam “intuisi” manusia yang sederhana, dan bahwa intuisi itu mempunyai implikasi yang menentukan bagi hukum konstitusional dan organisasi dasar dari institusi-institusi politik.²⁷⁵

273 John Rawls, *A Theory of Justice* [setelah ini *Theory* saja], Cambridge: Harvard, (1971), 1999, h. xviii.

274 Warburton, Nigel, *Philosophy: The Classics*, London and New York: Routledge, Second Edition, (1998), 2000, h. 340.

275 *Theory*, h. 13.

Perangkat kunci dalam menjembatani intuisi kita itu adalah “posisi original” (*original position*). Ini betul-betul kondisi hipotesis yang dikonstruksi oleh Rawls agar dapat menentukan pilihan-pilihan apa yang dapat dibuat jika diminta untuk mendesain masyarakat. Agar lebih dipahami Rawls pun mengajukan untuk menempatkan subyek (orang) hipotetisnya di balik “tirai ketidak-tahuan” (*veil of ignorance*). Tirai ketidaktahuan menghilangkan atribut-atribut yang membedakan seseorang dengan orang yang lain. Ia dicabut informasinya tentang apa yang diberikan padanya oleh masyarakat atau oleh alam dan keberuntungan. Untuk memastikan bahwa pilihan mereka tentang prinsip-prinsip fair untuk kerjasama sosial bukanlah dipengaruhi oleh faktor-faktor yang secara moral tidak relevan atau arbitrer, ia dicabut pengetahuannya tentang keluarga dan kawan, kelas sosial dan opini politik, bangsa dan kepercayaan agama, tinggi dan berat dan jenis kelamin, dan apakah dia itu sehat, sejahtera, atau pandai. Walaupun demikian, dia tahu bahwa dalam masyarakat yang didesain, dia mempunyai empat gambaran dengan manusia lain: kehendak untuk memerlukan bantuan orang lain untuk memuaskan; rasionalitas, yang membuat dia mampu memilih tujuan-tujuan yang berbeda; rasa keadilan (*sense of*

justice); dan kapasitas untuk merumuskan ide-ide tentang apa yang baik. Inilah “posisi original.”²⁷⁶

Menurut *A Theory of Justice*, siapa saja dalam posisi original akan secara rasional memilih untuk hidup di bawah konsepsi keadilan yang ditegakkan di atas dua prinsip. Prinsip pertama, prinsip kebebasan yang sama (*equal liberty*), yang menyatakan bahwa “setiap orang mempunyai hak yang sama untuk sistem total kebebasan-kebebasan dasar yang sama yang paling penuh bersesuaian dengan sistem kebebasan yang sama untuk semua.” Prinsip ini mempunyai prioritas; ia tidak dapat dirusak, bahkan atas nama yang lain. Yang kedua, prinsip persamaan kesempatan dan apa yang disebut prinsip perbedaan (*difference principle*), menyatakan bahwa “ketimpangan sosial dan ekonomi itu diatur sehingga keduanya (a) untuk keuntungan yang terbesar bagi yang kurang beruntung, konsisten dengan prinsip tabungan yang adil, dan (b) diterapkan pada jawatan dan posisi yang terbuka untuk semua di dalam kondisi-kondisi persamaan kesempatan yang fair.”²⁷⁷ Prinsip-prinsip ini, yang terbentuk dengan penalaran dalam posisi original, merepresentasikan interpretasi signifikansi moral dan politik dari kebebasan dan persamaan manusia.

276 *Theory*, h. 11.

277 *Theory*, h. 266.

Dalam *Political Liberalism*, Rawls mencoba untuk menenangkan mereka –terutama kaum komunitarian—yang menemukan bahwa konsepsi liberalisme yang ia kembangkan dalam *A Theory of Justice* sudah melebihi batas, yaitu dengan membuat klaim yang komprehensif tentang moralitas dan politik yang gagal menghargai batas-batas nalar dan nilai tradisi dan keimanan. Jawaban Rawls adalah bahwa yang dikritik itu bukan esensi dalam konsepsinya. Liberalismenya itu, demikian Rawls, bukan untuk mempertahankan klaim moral komprehensif atau prinsip-prinsip kontroversialnya, dan bukan demi nilai-nilai dan persetujuan bersama yang ada dalam sistem demokrasi liberal sekarang. Tetapi harus dipahami sebagai suatu hal yang “politis, bukan metafisis”. Dengan demikian, dalam buku ini, prinsip adil itu fair (*justice as fairness*) dipresentasikan sebagai konsepsi politik –konsepsi yang klaim hematnya dapat menangkap dan melanggengkan kesetiaan manusia yang berakal pada komitmen filosofis dan religius yang berbeda-beda.²⁷⁸

Konsepsi Rawls tentang liberalisme politik adalah kurang ambisius dalam dua cara. Yang pertama klaim substantif normatifnya terbatas pada wilayah politik: semua

278 Leif Wenar, “Political Liberalism: An Internal Critique” *Ethics*, number 106, October 1995, h. 32.

yang ia aspirasikan adalah teori keadilan liberal. Yang kedua, ia menyatakan bahwa liberalisme dapat melepaskan diri dari fondasi-fondasi metafisika dan moral: semata-mata politis. Sejak penerbitan *Political Liberalism*, istilah ‘*political liberalism*’ segera saja digunakan untuk mengindikasikan versi liberalisme agak spesifik ini, yang klaim-klaim normatifnya hanyalah politis, dan yang intinya bukan menggambarkan “doktrin moral komprehensif,” atau menggambarkan klaim-klaim metafisika yang tak dapat dilanggengkan.²⁷⁹

Konsepsinya tentang keadilan adalah betul-betul politis ketimbang metafisis, dalam arti bahwa apa yang harus dihitung sebagai beralasan (*reasoned*) dalam pencarian prinsip-prinsip dan standar-standar politik adalah pemikiran warga dengan identitas politik yang sama, yang mencari area persetujuan tambahan dalam membangun prinsip-prinsip dan institusi-institusi dasar dari kehidupan politik mereka yang sama. Penalaran publik (*public reasoning*) adalah “penalaran warga dalam forum publik tentang hal-hal konstitusional dan pertanyaan-pertanyaan yang mendasar tentang keadilan.”²⁸⁰

279 O’Neill, Onora, “Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, *Political Liberalism*”, in *The Philosophical Review*, Vol. 106, No. 3 (July 1997), pp. 411.

280 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia, 1993, h. 10.

Nampaknya, memang, Rawls tetap secara formal kontraktualis. Pandangannya tentang justifikasi publik adalah pandangan tentang basis untuk konvergensi kehendak di antara sesama warga. Sebagaimana dalam *A Theory of Justice*, Rawls berupaya untuk mengerjakan kembali teori kontrak sosial.²⁸¹

*The Laws of Peoples*²⁸² adalah versi global dari apa yang secara domestik Rawls konsepsikan sebagai liberalisme politik. Dalam perluasannya ini Rawls memimpikan perwakilan-perwakilan dari negara-negara liberal berpartisipasi dalam upaya “posisi original” global agar dapat sampai pada prinsip-prinsip keadilan global. Sebagaimana halnya dalam posisi original domestik, pihak-pihak posisi original global pun dicabut pengetahuannya dari fakta-fakta yang melekat yang secara moral tidak relevan dengan membayangkan mereka berada di dalam “tirai ketidak-tahuan.” Mereka tidak tahu “ukuran wilayahnya, atau penduduknya, atau kekuatan relatif rakyatnya yang kepentingan fundamentalnya mereka wakili.... Mereka tidak tahu wujud sumber-sumber alamnya, atau level pembangunan ekonominya, atau apa saja informasi yang

281 *Theory*, h. 11.

282 Rawls lebih memilih terminologi rakyat-rakyat (*peoples*) daripada bangsa-bangsa (*nations*) dalam pemikirannya tentang dunia yang adil.

berhubungan dengannya.”²⁸³ Di bawah hipotesis yang fair dan negara yang sederajat ini, Rawls percaya bahwa perwakilan-perwakilan liberal akan setuju dengan prinsip-prinsip global berikut:

1. Rakyat-rakyat itu adalah bebas dan sederajat, dan kebebasan mereka itu dihormati oleh rakyat-rakyat lain.
2. Rakyat-rakyat itu adalah setara dan pelaksanaan pihak-memihak adalah berdasarkan persetujuan mereka.
3. Rakyat-rakyat itu mempunyai hak untuk mempertahankan diri tetapi tidak untuk mencetuskan peperangan.
4. Rakyat-rakyat itu menjalankan tugas untuk tidak melakukan intervensi.

²⁸³ Seperti dikutip oleh Tan, Kok-Chor, “Liberal Toleration in Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics*, no. 108, January, 1998, h. 276-280.

5. Rakyat-rakyat itu menjalankan perjanjian-perjanjian.
6. Rakyat-rakyat itu menjalankan keadilan dalam peperangan.
7. Rakyat-rakyat itu menghormati hak-hak dasar manusia.²⁸⁴

*Collected Papers*²⁸⁵ menggabungkan hampir semua makalah Rawls yang diterbitkan. Ini merefleksikan perkembangan pemikiran Rawls sejak dua puluh tahun sebelum *A Theory of Justice*, hingga transisinya pada *Political Liberalism*, dan setelahnya. Koleksi itu termasuk dua puluh lima makalah plus Kata Pengantar untuk Edisi Perancis dari buku *A Theory of Justice*, dan sebuah wawancara yang diterbitkan dalam *Commonweal*. Samuel Freeman, sang editor, menyediakan Kata Pengantar singkat yang cukup informatif

284 Kok-Chor, "Liberal Toleration," h. 280.

285 John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, xxi+656 halaman.

dan indeks analitis untuk mendeteksi apa yang telah Rawls adakan dalam *A Theory of Justice* dan *Political Liberalism*.²⁸⁶

Makalah-makalah awal, seperti dalam bukunya *A Theory of Justice*, tidak secara tajam membedakan isu-isu moral dan politik, dan makalah-makalah itu memberikan aspirasi untuk mengembangkan teori moral komprehensif yang benar. Makalah-makalah belakangan, seperti yang ada dalam buku *Political Liberalism*, menganggap teori dasar (“*justice as fairness*”) hanya sebagai “konsepsi politik” di mana, dengannya akan muncul “konsensus bersama” di antara mereka yang percaya dalam doktrin-doktrin agama atau doktrin-doktrin moral komprehensif yang dapat dipahami (*reasonable*). Sehingga prinsip-prinsip *justice as fairness* diketengahkan tanpa mengukuhkannya sebagai “benar” atau sah dengan mengabaikan kondisi-kondisi historis. *Papers*, sebagaimana buku Rawls yang lain, merefleksikan pandangan-pandangannya yang berpengaruh tentang bagaimana teori moral dan politik dapat dikonstruksi dan dijustifikasi. Namun, apa yang dibuktikan oleh Rawls bukannya pembuktian-

286 Resensi buku oleh Thomas E. Hill, Jr. atas buku John Rawls, *Collected Papers*, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVIII, Number 5, May 2001, h. 269.

pembuktian deduktif dari premis-premis yang swa-bukti, tetapi lebih sebagai “*reflective equilibrium*” dalam pemikiran kita setelah kita mensurvey seluruh aspek dari suatu teori dan alternatifnya dalam sorotan fakta-fakta dan argumen-argumen yang relevan.²⁸⁷ Dengan mengambil jalan tengah dalam memutuskan suatu pemikiran etika, nampak bahwa Rawls itu Aristotelian yang mempunyai pemikiran bahwa sebaik-baik etika adalah jalan tengah (*phronesis*).²⁸⁸

Lectures on the History of Moral Philosophy adalah kumpulan makalah perkuliahan Rawls selama ia mengajar di Universitas Harvard tentang sejarah etika. Ini dimulai sebagai survey dari berbagai figur, termasuk Aristoteles, Immanuel Kant, dan J. S. Mill. Namun, pada pertengahan tahun 1970-an, Rawls mengubah fokus kuliahnya menjadi berkonsentrasi terutama pada Kant.²⁸⁹

287 *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVIII, Number 5, May 2001, h. 271.

288 Theodor Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Vol. IV, translated by G. G. Berry, B.A., London: John Murray, (1912), 1964, h. 20.

289 Resensi buku oleh Stephen Darwall atas buku John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCIX, Number 1, January 2002, h. 49.

Dalam memulai kuliahnya, Rawls menunjukkan bahwa ada perbedaan antara etika klasik dan etika modern. Etika klasik lebih menitikberatkan pada “cara yang paling rasional untuk mencapai kebahagiaan sejati” yang bersifat “menarik” dan “ideal”. Sementara para penulis etika sejak abad ke-17 cenderung menggunakan pemikiran-pemikiran “bernada-hukum” (*quasi-jural*) seperti “kewajiban,” “otoritas,” dan “perintah” atau “dikte akal.” Apa yang menjadi sebab kenapa etika Yunani lebih bersifat substantif sementara etika modern lebih bersifat prosedural, bagi Rawls, adalah konteks sejarah masing-masing. Bagi orang-orang Yunani, agama tidak lebih dari sekedar ritual sipil, dengan demikian dapat lebih bebas melakukan eksplorasi etika. Sementara itu, bagi orang-orang Barat dulu, agama Kristen telah dijadikan sebagai doktrin penyelamatan yang mengklaim otoritas absolut. Maka, ketika ada penentangan dari kaum Reformasi agama—seperti Luther dan Calvin—keadaan masyarakat menjadi tidak aman. Di situlah kemudian orang-orang Barat modern harus mengkonsepsikan moralitas sebagai suatu hukum yang dapat mengikat semua, tanpa mempertimbangkan perbedaan-perbedaan doktrin agama ini.²⁹⁰

290 *The Journal of Philosophy*, Vol. XCIX, Number 1, January 2002, h. 49.

Setelah Pendahuluan, *Lectures* menyediakan lima bab tentang David Hume, dua tentang Leibniz, sepuluh tentang Kant, dan dua tentang Hegel. Dalam melakukan evaluasinya terhadap sejarah filsafat moral Barat, Rawls menyatakan bahwa metode historisnya itu, pertama, selalu mempertimbangkan pandangan-pandangan pemikirnya dalam bentuknya yang paling teguh, tetapi hanya yang didukung oleh teks, tidak pernah melakukan penambahan, dan, kedua, mempertimbangkan isu-isunya sebagaimana isu-isu itu muncul bagi pemikirnya, dalam konteks intelektualnya, daripada dalam kerangka yang mungkin memberi kontribusi pada kemajuan pada masa kita.²⁹¹

291 *The Journal of Philosophy*, Vol. XCIX, Number 1, January 2002, h. 49.

2. Teori Keadilan Sosial Rawls

a. Justice as fairness

Rawls pertama-tama mengatakan bahwa keadilan adalah keutamaan yang pertama pada institusi-institusi sosial (*the first virtue of social institutions*). Maka, demikian Rawls, betapapun efektif dan rapinya hukum dan institusi, kalau tidak adil haruslah direformasi atau diruntuhkan. Jadi yang dipermasalahkan dalam keadilan sosial adalah struktur dasar masyarakat (*basic structure of society*), yaitu konstitusi politik dan susunan ekonomi dan sosial yang prinsipil. Pentingnya keadilan sosial, bagi Rawls, adalah untuk tidak membedakan orang dalam mendapatkan hak dan kewajiban dasar sekaligus merupakan keseimbangan yang tepat antara berbagai klaim yang berkompetisi untuk mendapatkan keuntungan kehidupan sosial.²⁹²

Ide-ide inti dari teori keadilannya John Rawls, yang ia sebut sebagai '*justice as fairness*' (adil itu fair),²⁹³ adalah posisi original (*original position*) dan tirai ketidak-tahuan (*veil of ignorance*). Ini adalah eksperimen pemikiran (*thought experiment*). Identy adalah membantu kita mengetahui tentang

292 *Theory*, h. 3-6.

293 *Theory*, h. 11.

apa yang terjadi jika orang dicabut semua pengetahuannya yang mungkin dapat membedakan mereka dari yang lain untuk secara bersama-sama memutuskan bagaimana cara mengorganisasi masyarakat mereka. Keadilan, bagi Rawls, harus dimengerti sebagai sesuatu yang muncul sebagai isi dari kontrak atau persetujuan hipotetis dari orang yang dicabut pengetahuannya yang jika mereka mengetahuinya akan membuat persetujuan itu tidak fair. Ide intuitifnya adalah hubungan antara fair dan ketidak-tahuan.²⁹⁴

Mengenai hal ini secara sederhana Rawls menengahkan contoh tentang pembagian kue dari suatu kelompok orang. Jika pemotong kue akan dibagi kue yang terakhir diambil (dengan demikian dia tidak tahu yang mana bagiannya) setelah orang lain mengambilnya dulu, maka dia akan membagi kue secara sama (*equal*), karena dengan cara inilah dia akan mengharapkan bagiannya yang terbesar.²⁹⁵

Berikut adalah pernyataan Rawls tentang apa yang ia sebut sebagai ‘justice as fairness’:

294 Adam Swift, *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians*, Cambridge: Polity Press, 2001, h. 21.

295 *Theory*, h. 74.

Idenya –yang dapat menjelaskan—adalah bahwa prinsip-prinsip keadilan bagi struktur dasar masyarakat merupakan objek dari persetujuan original. Prinsip-prinsip itu adalah bahwa orang-orang yang bebas dan rasional yang prihatin untuk mengajukan kepentingan mereka sendiri itu dalam posisi awal yang setara akan menerima prinsip-prinsip itu sebagai sesuatu yang mendefinisikan kerangka-kerangka fundamental dari asosiasi mereka. Prinsip-prinsip itu adalah untuk mengatur keseluruhan persetujuan lebih lanjut; prinsip-prinsip itu menspesifikasi jenis-jenis kerjasama sosial yang dapat dimasuki dan bentuk-bentuk pemerintahan yang dapat didirikan. Cara menyatakan prinsip-prinsip keadilan ini saya akan sebut sebagai *adil itu fair*.²⁹⁶

296 *Theory*, 10. Cetak miring ditambahkan.

b. Posisi Original

Jika anda harus memilih prinsip-prinsip yang harus menentukan masyarakat yang paling baik anda mungkin terbiaskan dalam berbagai cara untuk memilih kelas, profesi, keluarga anda, dan sebagainya. Jalan Rawls mengenai ini adalah untuk menyusun suatu eksperimen pemikiran, situasi hipotetis yang di dalamnya seluruh fakta tentang diri anda, dan hasrat-hasrat tertentu anda, tersembunyi dari anda dibalik tirai ketidaktahuan (*veil of ignorance*). Anda harus membayangkan untuk tidak mengetahui apakah anda mempunyai kerja atau tidak, apa jenis kelamin anda, apakah anda mempunyai keluarga, di mana anda hidup, sepintar apa anda, apakah anda seorang optimis, pesimis, atau seorang penagih narkoba. Namun pada saat yang sama anda mempunyai target yang baik dalam politik dan ekonomi, basis bagi organisasi sosial, dan hukum-hukum tentang psikologi manusia. Anda tahu bahwa terdapat perkara-perkara dasar yang dituntut untuk gaya hidup apapun, dan ini termasuk kebebasan, kesempatan, pendapatan dan kehormatan diri. Rawls menyebut situasi ketidaktahuan tentang tempat anda dalam masyarakat ini sebagai ‘posisi original’ yang ia samakan dengan keadaan alamiah (*state of nature*) dalam teori tradisional kontrak sosial.²⁹⁷

297 *Theory*, h. 11.

Dalam keadaan posisi original hipotetis ini, prinsip-prinsip apakah yang rasional bagi seseorang untuk mengadopsi organisasi masyarakat? Ide mempertanyakan masalah ini adalah untuk mengurangi seluruh gambaran-gambaran yang tidak relevan tentang kehidupan aktual kita yang jika tidak cenderung untuk memaksa dalam pandangan kita tentang jenis masyarakat apa seharusnya di sana. Rawls mengasumsikan bahwa prinsip-prinsip yang dipilih secara rasional di bawah kondisi-kondisi posisi original akan mempunyai klaim khusus untuk menjadi adil, dan bahwa kita harus mengadopsinya.²⁹⁸

Prinsip-prinsip yang muncul dari proses ini tidak akan bersifat kontroversial karena jika kita telah melakukan eksperimen pemikiran secara efektif, maka tidak akan ada perbedaan antara individu-individu mana saja yang berkaitan di dalamnya. Ini karena dalam posisi original seluruh elemen yang membedakan kita satu sama lain sudah harus ditiadakan. Maka prinsip-prinsip itu harus menyatu yang dengannya partisipasi rasional akan setuju. Dalam melakukan eksperimen pemikiran ini, Rawls tiba pada dua prinsip dasar, satu yang

²⁹⁸ Rawls menyamakan koordinasi ini sama seperti ide Bentham tentang identifikasi artifisial atas kepentingan (*artificial identification of interests*) atau ide Adam Smith tentang tangan tak terlihat (*invisible hand*). *Theory*, h. 49.

menyangkut kebebasan, dan yang kedua menyangkut distribusi secara adil. Prinsip-prinsip ini membentuk kesimpulan-kesimpulan dasar politiknya yang bersifat liberal dan egalitarian.

Tidak seperti teoritis kontrak sosial yang lain, Rawls tidaklah mengatakan bahwa kita harus secara tersirat menyetujui prinsip-prinsip ini; ia malahan menggunakan eksperimen pemikiran tentang posisi original sebagai sebuah cara untuk memunculkan prinsip-prinsip dasar bagi menata masyarakat yang adil dan kemudian mengkomparasikannya dengan institusi-institusi yang belum ada untuk membuat perubahan-perubahan yang baik. Rawls percaya bahwa prinsip-prinsip untuk menata masyarakat yang muncul bersama-sama memunculkan nama 'adil itu fair' (*justice as fairness*) karena prinsip-prinsip itu telah tiba pada proses-proses rasional dan tidak memihak. Yang pertama dari dua prinsip itu adalah prinsip kebebasan.

c. Prinsip Kebebasan

Prinsip kebebasan menyatakan bahwa "Setiap orang mempunyai hak yang sama pada sistem total yang paling

ekstensif tentang kebebasan dasar yang sama bersesuaian dengan sistem kebebasan yang sama bagi semua.”²⁹⁹

Dengan kata lain, dalam memilih di sebalik tirai ketidaktahuan, seorang manusia rasional akan menginginkan setiap orang dalam masyarakat mempunyai hak yang sama pada kebebasan-kebebasan dasar seperti halnya orang lain. Jika tidak, orang itu mungkin akan berakhir sebagai korban dari diskriminasi. Misalnya, kebebasan nurani, kebebasan untuk melaksanakan agama atau kepercayaan sekular apa saja yang menurut anda meyakinkan, merupakan kebebasan dasar di mana negara tidak sah melakukan pembatasan. Hanya ketika tindakan-tindakan anda mengancam kebebasan-kebebasan yang lain lah intervensi negara dapat disahkan, karena kebebasan anda dalam hal ini tidak sesuai dengan kebebasan yang sama bagi orang lain. Bahkan orang yang tidak toleran pun mempunyai hak kebebasan pada poin di mana mereka membahayakan kebebasan yang sama dari yang lain. Peraturan hukum itu penting untuk menggaransi berbagai kebebasan yang setiap anggota masyarakat telah mempunyai haknya.³⁰⁰

299 *Theory*, h. 266.

300 *Theory*, h. 53.

Rawls menegaskan bahwa prinsip-prinsip yang ia tawarkan sebagai pilihan-pilihan rasional bagi seseorang di dalam posisi original itu ditempatkan secara leksikal.³⁰¹ Apa yang dimaksud hal ini adalah bahwa prinsip-prinsip itu disusun dalam suatu cara yang dengannya prinsip pertama harus dipuaskan sebelum mempertimbangkan yang kedua; yang kedua sebelum beranjak kepada yang ketiga, dan seterusnya. Inilah maksud bahwa hak atas kebebasan yang sama adalah prinsip yang paling dasar dalam teorinya, dan selalu mengambil prioritas. Tuntutan atas prinsip ini harus pertamanya dijumpai, dan lebih penting daripada tuntutan dari prinsip kedua. Gambaran Rawls tentang masyarakat adil, kemudian, adalah sesuatu yang di dalamnya hak mendapatkan kebebasan yang sama (*equal liberty*) bagi semua itu didorong dan didukung oleh hukum.

d. Prinsip Persamaan dan Prinsip Perbedaan

301 *Theory*, 37.

Prinsip kedua dari Rawls adalah: “ketimpangan sosial dan ekonomi itu diatur sehingga keduanya (a) untuk keuntungan yang terbesar bagi yang kurang beruntung, konsisten dengan prinsip tabungan yang adil, dan (b) diterapkan pada jawatan dan posisi yang terbuka untuk semua di dalam kondisi-kondisi persamaan kesempatan yang fair.”³⁰²

Prinsip kedua yang berhubungan dengan distribusi hal-hal primer secara adil, betul-betul mengandung dua prinsip: prinsip persamaan kesempatan yang fair dan prinsip perbedaan. Secara keseluruhan, prinsip kedua ini mempunyai prioritas leksikal atas prinsip-prinsip efisiensi apapun. Apa yang dimaksud ini adalah bahwa keadilan itu lebih penting daripada kemanfaatan (*utility*).³⁰³

Prinsip persamaan kesempatan yang fair menyatakan bahwa ketimpangan sosial atau ekonomi diasosiasikan dengan kedudukan atau pekerjaan-pekerjaan tertentu hanya dapat ada jika kedudukan atau pekerjaan itu terbuka bagi setiap orang di

³⁰² *Theory*, h. 266. Lihat juga Edward E. Zajac, *Political Economy of Fairness*, Cambridge: MIT Press, 1995, h. 84.

³⁰³ Hal ini secara khusus disebut Rawls sebagai “Peraturan Prioritas Kedua (Prioritas Keadilan atas Efisiensi dan Kesejahteraan)” dimana prioritas pertamanya adalah “Peraturan Prioritas Pertama (Prioritas Kebebasan)” yang telah dijelaskan sebelumnya dalam bagian prinsip kebebasan. *Theory*, h. 266.

bawah kondisi-kondisi persamaan kesempatan yang fair. Tidak seorang pun yang dikecualikan dari, misalnya, pekerjaan-pekerjaan yang besar gajinya, atas dasar-dasar yang tidak relevan seperti orientasi seksual atau ras. Bagi Rawls persamaan kesempatan itu lebih dari sekedar anti-diskriminasi. Ia termasuk, misalnya, provisi pendidikan untuk menjadikan seluruh orang dapat mengembangkan bakat-bakat mereka.³⁰⁴

Prinsip perbedaan menekankan bahwa ketimpangan sosial atau ekonomi dapat ditoleransi hanya dalam kondisi bahwa ketimpangan-ketimpangan itu membawakan manfaat sebesar-besarnya bagi anggota-anggota masyarakat yang paling tidak beruntung. Ini merupakan implementasi dari strategi yang dikenal sebagai '*maximin*'.³⁰⁵ *Maximin* adalah singkatan dari 'memaksimalkan yang minimum' (*maximize the minimum*), yang berarti memilih pilihan yang memberikan solusi terbaik bagi kasus yang terburuk. Ini mungkin lebih mudah untuk diikuti jika kita ambil contoh tentang gaji yang fair dalam masyarakat yang adil. Bayangkan dua situasi. Dalam kasus pertama, kebanyakan orang mendapatkan gaji yang tinggi, tetapi 10% dari penduduk sangat kesulitan mencukupi kebutuhan hidupnya. Dalam kasus kedua, walaupun standard

304 *Theory*, h. 75-76.

305 *Theory*, h. 72-73 dan 132-136.

kehidupan rata-ratanya jauh lebih rendah, yang 10% terburuk dari penduduk itu mempunyai standard kehidupan yang masuk akal. Bagi seseorang yang sedang memilih dalam posisi original, Rawls mengklaim, yang kedua dari dua situasi itu lebih dapat dipilih (*preferable*) karena ia menggaransi bahwa setiap orang dalam masyarakat akan mencapai standard kehidupan yang masuk akal: orang yang bernasib paling buruk pun tidak betul-betul buruk. Namun dalam kasus pertama, walaupun terdapat kesempatan yang baik untuk menjadi kaya, namun ada juga resiko yang signifikan untuk berada pada gaji yang dapat menyusahakan anda untuk hidup (*survive*). Dengan mengadopsi strategi maksimin, kita harus meminimalisasi resiko-resiko terburuk, dan dengan demikian harus memilih kasus kedua. Ia bahkan tidak dapat berjudi untuk meresikokan kehidupan dalam kemiskinan yang menyengsarakan.³⁰⁶

Banyak lagi dalam *A Theory of Justice* ketimbang argumen bahwa, dalam posisi original dan di balik tirai ketidaktahuan, anggota-anggota masyarakat akan melakukan kontrak untuk prinsip yang pertama dan kedua sebagai pedoman mereka. Setelah menetapkan prinsip-prinsip ini, Rawls mengelaborasinya dan menjelaskan apa yang orang-orang lakukan dalam posisi original, dengan menyatakan

306 *Theory*, h. 83-84.

bahwa mereka akan meneruskan tiga langkah selanjutnya – level konvensi konstitusional, level legislatif, dan level yudisial/administratif—yang akan membuat mereka berpikir secara lebih detail tentang bagaimana struktur dasar dari sebuah masyarakat yang adil didesain. Di sini, Rawls mengakui bahwa keempat langkahnya itu diilhami oleh Konstitusi Amerika Serikat dan sejarahnya.³⁰⁷

Dia juga menyatakan masalah distribusi dalam cara yang lebih detail, dengan mengatakan sejak awal bahwa pasar (*market*) diperlukan untuk memainkan peranan yang sentral. Rawls menyatakan:

“ Skema ideal yang disketsakan dalam beberapa bagian berikutnya membuat penggunaan yang dapat dipertimbangkan tentang aransemen-aransemen pasar. Hanya dengan cara inilah, saya percaya, masalah distribusi dapat ditangani sebagai sebuah kasus bagi keadilan prosedural murni.”³⁰⁸

307 *Theory*, h. 172.

308 *Theory*, h. 242.

Sketsa ‘skema ideal’ dimulai dengan model keuangan publik ‘empat cabang’ yang dipelopori oleh Musgrave (1959), yaitu, pemerintah diasumsikan termasuk (1) cabang alokasi yang mengandung pasar bebas tetapi dengan pajak dan subsidi dan perubahan-perubahan dalam hak-hak milik yang didesain untuk mengoreksi “permulaan yang lebih jelas dari efisiensi yang disebabkan oleh kegagalan harga untuk mengukur secara akurat keuntungan dan harga sosial”³⁰⁹; (2) cabang stabilisasi untuk menjamin penempatan tenaga kerja yang ekstensif; (3) cabang transfer untuk menggaransi sumber-sumber minimum sosial; dan (4) cabang distribusi “untuk melindungi keadilan yang paling tepat dalam distribusi bersama dengan cara pungutan pajak dan penyesuaian-penyesuaian yang perlu dalam hak-hak kepemilikan.”³¹⁰

Rawls melanjutkan diskusinya tentang cabang-cabang pemerintahan dengan diskusi yang agak panjang lebar tentang isu-isu lain yang ada hubungannya dengan desain institusional yang tepat, termasuk bagaimana berurusan dengan pilihan waktu, tugas, status kekuasaan mayoritas, ketidakpatuhan sipil, dan penolakan nurani. Akhirnya, dalam bagian kesimpulan dari

309 *Theory*, h. 244.

310 *Theory*, h. 245.

A Theory of Justice, Rawls membahas “Kebaikan itu Rasionalitas,” “Rasa Keadilan,” dan “Baiknya Keadilan.”

3. Reaksi dan Komentar atas Teori Rawls

Kritik utama atas pemikiran posisi original adalah bahwa adalah tidak mungkin secara psikologis untuk membebaskan diri anda dari pengetahuan tentang siapa dan apa anda, bahkan dalam sebuah eksperimen pemikiran. Secara tak terelakkan prasangka anda menghindari sensor tersebut. Para kritikus tentang pendekatan Rawls ini telah mengklaim bahwa apa yang seluruh Rawls lakukan dengan eksperimen pemikiran tentang posisi original adalah sebenarnya mengkonfirmasi prasangka-prasangka liberal sebelum-ada (*pre-exist*) dan diberikannya pada prasangka-prasangka itu aura prinsip-prinsip yang dipilih secara rasional. Adalah tidak realistik untuk berpikir bahwa anda jangan membayangkan apa yang anda tahu dan apa yang begitu sentral dalam eksistensi individual anda.³¹¹

Dalam pembelaan Rawls dapatlah dinyatakan bahwa seluruh pertunjukan ini adalah kesulitan dalam penggunaan

311 Warburton, *Philosophy: The Classics*, h. 242.

eksperimen pemikiran secara efektif. Namun ia mungkin dapat menjadi perangkat yang terbaik yang kita punyai untuk memunculkan prinsip-prinsip bagi menata masyarakat, bahkan ketika, karena gambaran-gambaran psikologi manusia, ia nampak tidak sempurna dalam banyak hal. Tetapi adalah mudah untuk melihat bahwa ia dapat mengurangi sebagian prinsip-prinsip bias sebagai bukan pemicu yang jelas.³¹²

Walaupun begitu, posisi original telah membangun beberapa asumsi dasar. Rawls mengambil prinsip-prinsip itu yang menetengahkan visi masyarakat liberal yang di dalamnya orang dapat hidup berdampingan dan mendapatkan konsepsi mereka sendiri tentang apa itu yang baik dan benar. Cara eksperimen pemikiran itu disusun memberikan prioritas yang tinggi pada otonomi, kapasitas kita untuk membuat keputusan-keputusan untuk diri kita tentang bagaimana kita harus menjalani hidup. Mereka yang berasal dari tradisi kultural atau religius yang sangat menekankan pada hirarki, tradisi dan kepatuhan mungkin melihat sedikit alasan untuk terlibat dalam eksperimen pemikiran posisi original karena ia mempunyai bias yang melekat pada konsepsi liberal dan Kantian tentang apa seharusnya menjadi agen moral rasional.

312 Warburton, *Philosophy: The Classics*, h. 242.

Walaupun Rawls menulis *A Theory of Justice* untuk memberi alternative kepada utilitarianisme yang berkembang, namun kaum utilitarian mungkin boleh menyatakan bahwa sebetulnya ada kesamaan dengan posisi Rawls. Ini dapat dilihat pada pernyataan Rawls dalam kriteria *maximin*-nya bahwa dalam memilih alokasi benda-benda, setiap individu dalam posisi original akan menginginkan untuk memaksimalkan harapannya, yang sama dengan prinsip utilitarian yaitu memaksimalkan jumlah kegunaan (*utilities*).³¹³ Namun kaum utilitarian pun mempunyai keberatan pada prinsip-prinsip Rawls yang diuniversalkan berdasarkan pada landasan bahwa aplikasi spesifik prinsip-prinsip itu akan berbeda tergantung dari pengalaman hidup yang berbeda-beda, terutama jika dihadapkan pada prinsip produktivitas.³¹⁴

Salah satu tujuan utama Rawls dalam menulis *A Theory of Justice* dalam rangka membela suatu rangkaian hak-hak untuk kebebasan, dan khususnya mengimplementasikan prinsip perbedaan, nampaknya tidak untuk memaksimalkan kebahagiaan. Karena justru ketika prinsip perbedaan itu dipraktekkan akan membawa masyarakat pada kemiskinan

313 Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Justice*, Oxford: Basil Blackwell, 1984, h. 101-102.

314 Arrow, *Social Choice*, h. 99 dan 113.

bersama, karena keuntungan untuk anggota masyarakat yang tidak beruntung akan berarti pada kehilangan bagi orang yang beruntung; persis seperti prosedur yang ada pada dunia medis yang dalam rangka membuat orang tetap hidup tetapi dengan kepuasan yang minimal.³¹⁵

Rawls pun mendapat sanggahan pula dari kaum libertarian. Para filosof libertarian, seperti Robert Nozick (1938-), telah menyatakan bahwa selain memelihara hak-hak dasar, negara jangan terlibat dalam mengontrol institusi-institusi sosial. Nozick menegaskan bahwa hanya negara minimal saja yang sah, yaitu yang melindungi individu-individu melawan pencuri dan memaksakan kontrak-kontrak, tetapi bahwa aktivitas apapun yang lebih ekstensif daripada ini akan membahayakan hak-hak orang tertentu yang sebetulnya tidak harus dipaksa. Sebaliknya, masyarakat adil-nya Rawls akan, misalnya, memajak hak milik dalam rangka mengoreksi atau memfiksasi distribusi kekayaan.³¹⁶

Di sini Nozick berasumsi bahwa hak itu tidak boleh dipaksa itu lebih fundamental daripada hak-hak untuk persamaan dalam jenis apapun, dan bahwa hak-hak seperti hak-

315 Arrow, *Social Choice*, h. 102-103.

316 Swift, *Political Philosophy*, h. 30.

hak pemilikan harus menjadi prioritas atas pertimbangan-pertimbangan lain apapun. Rawls membuat asumsi-asumsi yang berbeda: ia pikir bahwa prinsipnya, dan khususnya prinsipnya tentang hak untuk mendapatkan persamaan kebebasan, merupakan sokoguru dari masyarakat yang adil. Hal-hal di atas ini merepresentasikan dua pendekatan yang berbeda dan tidak cocok dalam filsafat politik.³¹⁷

Kemudian, kritik untuk Rawls pun datang dari kaum komunitarian. Di antara para filosof kontemporer, kaum komunitarian paling terkemuka adalah Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel dan Michael Walzer. Apa yang mereka tolak dari Rawls adalah tidak dapatnya melakukan latihan abstraksi intelektual ini, atau, jika pun dapat, abstraksi demikian tidak akan menghasilkan prinsip-prinsip keadilan yang akan memerintah kesetiaan kita ketika berangkat dari Posisi Original dan menempatkan kembali diri kita pada komunitas yang terkondisikan secara historis.³¹⁸

Dengan demikian, apa yang menjadi fokus utama kaum komunitarian adalah metodologi filosofis Rawls daripada

317 Swift, *Political Philosophy*, h. 32.

318 Dudley Knowles, *Political Philosophy*, London: Routledge, 2001, h. 235.

kontribusi khususnya pada diskusi-diskusi tentang keadilan distributif. Tetapi kita cukup tahu tentang posisi komunitarian untuk memahami bahwa intinya adalah klaim tentang keterbatasan daya nalar kita, tentang sejauh mana kita dapat melepaskan diri kita ketika kita berpikir dari nilai-nilai yang mencetak identitas sosial konkret kita.³¹⁹

Demikianlah, Rawls mendapat tentangan dari dua kutub filsafat sosial, dari yang individualis seperti kaum libertarian dan dari yang sosialistik seperti kaum komunitarian. Ini karena dia telah mengambil jalan tengah antara keduanya. Ia telah menggabungkan prinsip kebebasan dan persamaan pada satu teori, yaitu adil itu fair. Artinya, seluruh individu itu memang berhak hidup bebas dan untuk kebebasan itu mereka menuntut suatu distribusi yang fair dari sumber-sumber yang menuntut adanya kesatuan sosial (*social union*).³²⁰ Inilah keadilan yang disuarakan oleh Rawls.

Maka, walaupun ide-idenya cukup kontroversial, namun seluruh pengkritik telah mengakui nilai tentang betapa serius pemikirannya itu. Ia telah melakukan upaya untuk memajukan

319 Knowles, *Political Philosophy*, 237.

320 *Theory*, h. 456-464.

pemikiran kita tentang keadilan. Kemudian, apa yang telah mengilhami generasi mahasiswa Rawls adalah bagaimana Rawls telah menjadi contoh sebagai seorang guru, filosof, dan manusia. Kualitas-kualitas terhormat itu akan terbukti jika membaca karya-karyanya. Misalnya, walaupun tulisan-tulisannya itu memfokuskan pada prinsip-prinsip dan argumen-argumen abstrak dalam gaya yang impersonal, namun pembaca tidak akan ketinggalan untuk mencatat kemanusiaan pengarangnya, kefairannya, integritas intelektualnya, dan komitmen mendalamnya pada pencapaian rasional sebagai respon atas ketidakadilan sosial.

B. Sayyid Qutb dan Teorinya tentang Keadilan Sosial

1. Hidup dan Karya Sayyid Qutb

a. Riwayat Hidup Sayyid Qutb

Sayyid Qutb berasal dari keluarga petani yang berkecukupan di suatu desa yang bernama Musha di Mesir pada tahun 1906. Pada masa kecil, Sayyid menerima pendidikan agama tradisional. Ayahnya, orang yang cukup berwawasan dan seorang nasionalis Mesir, adalah sumber lain inspirasi intelektualnya. Horizon mental

Sayyid berada di seberang batas-batas desanya, sehingga ia dapat menamatkan sekolah menengah atasnya dan bergabung dengan “Dar al-Ulum”, akademi sastra liberal yang terkenal. Selama masa ini, Qutb begitu tertarik dengan topik-topik perdebatan yang terjadi di Kairo mengenai tulisan-tulisan kontroversial Ali Abd al-Raziq, Taha Hussein, Salama Musa, Muhammad Husayn Haikal, dan terutama al-Aqqad, yang menjadi mentornya.³²¹ Di jajaran kaum intelektual ini Qutb mengambil jalur sastra baru yang mengutamakan prinsip inovasi dan ekspresi-diri yang secara kultural berdasarkan pada spirit Timur, spirit Islam.³²²

Setelah lulus dari Dar ul-Ulum pada tahun 1939, Qutb menjadi seorang wartawan, sebuah pekerjaan yang memberinya kesempatan untuk mengembangkan bakat sastranya. Sebelum pergi ke Amerika tahun 1948, Qutb sebetulnya sudah menyelesaikan bukunya *Social Justice* (yang kemudian terbit pada tahun 1949 ketika ia masih di Amerika).³²³ Dalam buku itu jelas bahwa Qutb tidak simpati kepada ideologi³²⁴ Barat baik itu liberalisme maupun

321 Ibrahim Abu Rabi, “Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism” dalam *The Islamic Quarterly*, Vol. XXIII, No. 2, 1984.

322 John Calvert, “The Individual and the Nation: Sayyid Qutb’s Tifl min al-Qarya (Child from the Village),” *The Muslim World*, Vol. 90, Spring, 2000, h. 112-114.

323 Shepard, *Activism*, h. xvi.

324 Definisi sempit tentang ideologi disampaikan oleh Louis J. Halle (1972), yaitu “sejumlah doktrin yang mewujud sebagai sistem-sistem

sosialisme. Kemudian, dengan duduknya Qutb di Amerika selama dua tahun (1948-1950) penolakan atas peradaban materialisme Barat semakin menjadi dan otentisitas kultural dan moral semakin didambakannya,³²⁵ sesuatu yang telah ia rasakan ketika menggeluti masalah sastra dulu.³²⁶ Jalur pemikirannya, terutama apresiasinya terhadap pemikiran Islam, mulai jelas tergambar ketika ia menolak sistem pendidikan Amerika dan cara hidup Amerika. Penolakan ini bersesuaian dengan keyakinannya yang utuh bahwa cara hidup Islam adalah cocok untuk abad ini.³²⁷

Kembalinya Qutb secara simbolis kepada Islam sebagai cara hidup yang komprehensif dimulai dengan kepulangannya secara fisik ke Mesir pada tahun 1950. Qutb menemukan Islam tidak secara kebetulan, tetapi dengan kekuatan kehendak. Walaupun begitu, Qutb masih belum menempatkan dirinya pada level gerakan Islam. Sampai

kepercayaan yang kuat yang begitu lengkap sehingga seluruh penduduk dapat hidup dengan sistem-sistem tersebut saja.” Louis J. Halle, *The Ideological Imagination*, London: Chatto & Windus, 1972, h. 32. Oleh Marx, istilah ideologi kemudian digunakan untuk menandakan kesadaran palsu yang dianut oleh anggota-anggota kelas sosial tertentu. Misalnya, anggota kelas kapitalis mempunyai ideologi bahwa hukum-hukum pasar kompetitif itu alamiah dan impersonal, sehingga buruh dalam pasar kompetitif itu dapat dibayar semauanya. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (gen. ed.), Cambridge: 1995, h. 360.

325 Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge, 1991, h. 137.

326 Calvert, “The Individual,” h. 114.

327 Abu Rabi, “Sayyid Qutb,” h. 106.

beberapa bulan sebelum revolusi 1952 Qutb masih menyatakan dirinya sebagai 'kawan untuk dakwah Islam', dan kadang-kadang bersikap kritis terhadap para aktivis Ikhwan sendiri. Akhirnya ia bergabung dengan Ikhwan pada tahun 1953.³²⁸

Pilihan Qutb pada Ikhwan al-Muslimin ketimbang banyak trend Islam lainnya di Mesir pada saat itu, menunjukkan pengaruh politik dan intelektual yang besar dari gerakan tersebut di negara itu. Trend salafi institusional oleh Ulama al-Azhar, trend Muslim berorientasi sekular seperti diwakili oleh para pemikir yang mencoba menggabungkan Islam dengan sains Barat, dan trend Sufi tidak menarik hatinya. Bagi Qutb trend-trend yang berbeda ini kurang punya perangkat untuk mendirikan secara penuh pemerintahan Islam di Mesir.³²⁹

Namun, baru saja setahun ia bergabung dengan Ikhwan ia kemudian dihukum 15 tahun penjara. Pembebasannya pada tahun 1964 terjadi setelah intervensi presiden Iraq, Abdel Salam A'raf. tetapi kurang dari dua tahun kemudian Qutb dipenjarakan kembali dengan tuduhan yang sangat serius. Ia dituduh merencanakan rangkaian kudeta melawan pemerintahan sah Nasser. Pada tanggal 29 Agustus 1966 Qutb dieksekusi, dan pengekseseksiannya itu telah membawa Ikhwan ke gerakan bawah tanah untuk beberapa tahun.³³⁰

328 Ayubi, *Political Islam*, h. 137.

329 Abu Rabi, "Sayyid Qutb," h. 106.

Tragedi kedua ini menunjukkan bahwa memang pemikiran Qutb telah menjadi dominan dalam Ikhwan. Pemikiran ini, terutama ide-ide baru Qutb, muncul dari atmosfir penjara yang penuh derita sehingga kondusif untuk memunculkan perasaan marah dan kecenderungan pada pemikiran abstrak dan simpel. Pemikiran baru Qutb ini sangat berbeda ketika ia belum berada di penjara, yaitu pemikiran yang bernada sastra dan bersifat sosial. Pemikiran baru yang diilhami terutama oleh Mawdudi ini telah memunculkan ide-ide yang lebih ekstrem, dikotomis dan berorientasi aksi. Pemikiran baru Qutb inilah yang kemudian sangat berpengaruh pada banyak gerakan Islam politik kontemporer.

b. Karya-karya Sayyid Qutb

Apabila kita mengikuti daftar buku Sayyid Qutb yang diterbitkan oleh Dar al-Shuruq dan dengan pertimbangan perjalanan hidup pengarangnya, dapatlah kita klasifikasikan empat jenis buku dari karya Sayyid Qutb:³³¹

330 Ayubi, *Political Islam*, h. 137; Shepard, *Activism*, h. xvii; Abu Rabi, "Sayyid Qutb, h. 106.

331 Pencatatan tahun awal penerbitan buku-buku Qutb berdasarkan informasi dari Calvert, "The Individual," dan Shepard, *Activism*.

Pertama, buku-buku sastra dan pemikiran umum, yaitu pemikiran sastra Qutb sebelum minatnya terhadap masalah-masalah Islam. Buku-buku ini ditulis pada tahun 1940-an. Buku-buku ini termasuk: 1) *Kutub wa Shakhshiyyat* (Buku dan Kepribadian), 2) *Muhimmat al-Sha'ir fi al-Haya* (Pentingnya Syair dalam Kehidupan) (Beirut: Dar al-Shuruq, [1932]), 3) *al-Naqd al-Adabi: Usuluhu wa Manahijuhu* (Kritik Sastra: Asal-usul dan Metodenya) (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1947), 4) *Fi Tarikh al-Fikra wa Manhaj* (Tentang Sejarah Pemikiran dan Metode); 5) *Tifl min al-Qarya* (Beirut: Dar al-Hikma, 1946), dan sebuah novel 6) *Ashwak* (Duri) (Kairo: Dar S'd Misr, [1947]).

Kedua, buku kajian sastra atas al-Qur'an, yaitu pandangan Qutb mengenai keindahan artistik al-Qur'an yang ditulis pada pertengahan tahun 1940-an. Periode kedua ini merupakan periode transisi dari minat sastra Qutb ke minat Islamnya. Buku-buku itu adalah: 1) *al-Taswir al-Fanni Fi al-Qur'an* (Gambaran Artistik dalam al-Qur'an) (Kairo, 1945) dan 2) *Mashahid al-Qiyama fi al-Qur'an* (Kesaksian akan Hari Kiamat dalam al-Qur'an) (Kairo, 1945).

Ketiga, buku-buku realisme religius, yaitu yang berisi pandangan Qutb tentang keunggulan Islam dalam menangani

kehidupan sosial dan politik. Buku yang masuk ke dalam kategori ini adalah: 1) *al-'Adalah al-Ijtima 'iyyah fi al-Islam* (Keadilan Sosial dalam Islam) (Kairo, 1949); 2) *Ma'rakat al-Islam wa al-Ra'smaliyyah* (Pertarungan antara Islam dan Kapitalisme) (Kairo, 1950), dan 3) *al-Salam al-'Alam wa al-Islam* (Perdamaian Dunia dan Islam) (Kairo, 1951).

Keempat, buku-buku ideologis, yaitu yang berisi tentang konsep dan gerakan Islam. Buku-buku ini ditulis pada tahun 1953-1966, yaitu ketika Sayyid Qutb menjadi seorang ideolog bagi Ikhwan al-Muslimin. Tulisan-tulisan ini termasuk: 1) *Nahwa Mujtama' Islami* (Kairo, 1952); 2) *Fi Zilal al-Qur'an* (Di Bawah Naungan al-Qur'an) (Kairo, 1954-1964); 3) *Dirasat Islamiyyah* (Kajian Islam) (Kairo, 1954), 4) *Hadha al-Din* (Agama Ini) (Kairo, 1954); 5) *al-Mustaqbal Lihada al-Din* (Masa Depan di Tangan Islam) (Kairo, 1954); 6) *Al-Islam wa Mushkilat al-Hadara* (Islam dan Problematika Peradaban); 7) *Tafsir Sura al-Shura* (Tafsir Surat al-Syura); 8) *Tafsir Ayat al-Riba* (Tafsir Ayat-ayat tentang Riba); 9) *Ma'rakatuna Ma'a al-Yahud* (Pergulatan Kita dengan Yahudi); 10) *Khasa'is al-Tasawwur al-Islami wa Muqawwimatuh* (Karakteristik Konsepsi Islami dan Komponen-komponennya) (1962); dan 11) *Ma'alim fi al-Tariq* (Petunjuk Jalan) (Kairo, 1964).

Walaupun begitu banyak buku yang telah ditulis oleh Sayyid Qutb, namun buku-bukunya yang paling terkenal di dunia adalah tiga saja: *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, *Fi Zilal al-Qur'an* dan *Ma'alim fi al-Tariq*.³³² Maka untuk mengetahui gambaran umum pemikiran Sayyid Qutb, kita dapat menyelami tiga buku ini sebagai sampel. Namun sebelum itu, untuk mengikuti klasifikasi jenis buku Qutb di atas, ada baiknya kita membicarakan dulu sedikit tentang representasi buku dari dua periode pertama karyanya, yaitu *Tifl min al-Qarya* dari periode pertama dan *al-Taswir al-Fanni Fi al-Qur'an* dari periode kedua. Baru kemudian *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam* dari periode ketiga dan *Fi Zilal al-Qur'an* dan *Ma'alim fi al-Tariq* keduanya dari periode keempat (terakhir).

Tifl min al-Qarya (Anak dari Desa) (1946), merupakan otobiografi Qutb yang ditulis pada masa-masa sekulernya.³³³ Dengan membuat dirinya sebagai protagonist, Qutb melihat desanya sebagai bagian dari identitas nasional Mesir. Maka di sini Qutb secara implisit mengusulkan untuk menegakkan

332 Demikian pendapat Hamid Algar dalam pengantarnya untuk terjemahan buku Qutb ke dalam Bahasa Inggris. Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie (1952), trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000, h. 11.

333 Calvert, "The Individual," 109.

identitas budaya Mesir yang otentik, berbeda dengan Barat, yaitu yang berdasarkan pada Islam, yang pada saat itu hanya sebatas sebuah pola budaya.³³⁴ Dari sini sebetulnya dapat dikatakan bahwa sejak awal Qutb memang mendambakan sejenis independensi, sesuatu yang kemudian di periode akhir hayatnya ia temukan pada Islam, namun saat ini sebagai sebuah ideologi.

Al-Taswir al-Fanni Fi al-Qur'an (Gambaran Artistik dalam al-Qur'an) merupakan saksi sebuah transisi minat Qutb dari yang bersifat sastra saja ke yang bersifat Islam, yaitu dengan mendalami dimensi sastra al-Qur'an. Buku ini merupakan percobaan Qutb memadukan sastra dan pemikiran keagamaan.³³⁵ Karena memang menurut Qutb sendiri al-Qur'an mempunyai maksud-maksud agama (*al-ghardh al-dini*) dan maksud-maksud sastra (*al-ghardh al-fanni*).³³⁶ Walaupun masih kental dimensi sastranya, sehingga Najib Mahfuzh

334 Calvert, "The Individual," h. 110-111.

335 Untuk buku ini Afif Muhammad merasa sulit untuk membedakan apakah ia buku sastra atau pemikiran keagamaan, sehingga ia mengajukan sebutan yang tepat yaitu buku sastra sekaligus keagamaan. Dr. Afif Muhammad, MA., *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Qutb*, Bandung: Pena Merah, 2004, h. 64.

336 Sayyid Qutb, *Al-Tashwir al-Fanni fi al-Qur'an*, cetakan ke-6, Kairo: Dar al-Shuruq, 1980, h. 191.

menyebutnya sebagai pengantar untuk memahami rahasia balagha al-Qur'an saja³³⁷, namun pesan al-Qur'annya menetap di kalbu Qutb. Hal ini terbukti dari seringnya dirujuk dalam buku-bukunya yang terkemudian.³³⁸ Bahkan *Fi Zilal* yang merupakan salah satu karyanya yang terpenting pun merupakan perluasan dari metode yang dibangun dalam bukunya ini.³³⁹

Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam (Social Justice in Islam) (1949) merupakan buku yang sangat terkenal, mungkin disebabkan keringkasannya ataupun disebabkan oleh materinya yang selalu relevan. *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam* telah diterjemahkan ke dalam bahasa dunia Islam seperti Persia, Turki, Urdu, dan Melayu/Indonesia, dan ia merupakan karya

337 Fadlullah, *Ma'a Sayyid Qutb*, h. 35 seperti dikutip Afif Muhammad, *Dari Teologi*, h. 65.

338 Buku *al-'Adalah* misalnya perlu merujuk buku ini untuk menunjukkan kesatuan gerak para rasul dalam menyebarkan agama yang juga satu. *Al-'Adalah*, h. 30.

339 Menurut Muhammad Qutb, adik Sayyid Qutb, ketika Sayyid telah merampungkan bukunya itu ia berharap untuk membahas seluruh isi al-Qur'an dalam perspektif yang sama dengan bukunya itu. Dan keinginannya ternyata menjadi kenyataan dengan dibereskannya tafsir *Fi Zilal*. Wawancara Shalah Abd al-Fattah al-Khalidi dengan Muhammad Qutb seperti dikutip Afif Muhammad, *Dari Teologi*, h. 66.

yang terawal dan paling berpengaruh yang membahas subjek itu.³⁴⁰

Buku ini merupakan buku pertama Sayyid Qutb tentang pemikiran politik Islam dan didedikasikan pada individu-individu yang berjuang untuk dan mendedikasikan diri mereka pada Tuhan. Ia berhubungan dengan agama dan masyarakat baik dalam Kristen maupun Islam dan dengan konflik antara kapitalisme dan sosialisme. Qutb mencari jejak sejarah pemisahan antara agama dan politik dan menganggap pemisahan ini sebagai tidak-Islami. Tesis buku itu adalah bahwa Islam itu diwahyukan untuk semua zaman, walaupun Qur'an sendiri diwahyukan pada waktu historis tertentu. Dan Islam menyajikan prinsip-prinsip umum yang luas dan aturan-aturan komprehensif yang selalu valid. Ia merupakan landasan bagi spirit sejati dan fondasi keadilan. Buku itu berisi sembilan bab yang berisi tentang agama dan masyarakat, sifat keadilan, fondasinya, metode-metodenya, teori politik dan ekonominya, perkembangan sejarahnya, dan masa depannya.³⁴¹

340 Hamid Algar, "Introduction" dalam Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie, trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000, h. 12.

Bagi Qutb, terdapat dua ideologi dasar yang menantang Islam: komunisme, pada satu sisi, dan kapitalisme, di sisi lain. Islam itu sendiri berada pada persimpangan jalan. Disebabkan bunga bank, monopoli, eksploitasi, dan ketidakadilan, Qutb menolak untuk melihat kapitalisme atau sistem kapitalis sebagai model bagi Islam untuk diikuti dan diimitasi. Lebih jauh, kapitalisme telah dikaitkan secara dekat dengan nasionalisme di mana negara-negara Barat atas nama kepentingan nasional, merasa berhak untuk mengeksploitasi, menginvasi, dan menduduki negara-negara lain di Timur Tengah, Asia, Afrika, dan Amerika Latin. Pada sisi lain, walaupun Sosialisme dan Islam mengalami perjumpaan pada poin-poin yang esensial seperti dalam mengadvokasi jaminan standar-standar minimum dalam kehidupan, kerja, perumahan dan keadilan sosial, namun sistem ekonomi Islam merupakan bagian integral dari Islam dan didasarkan pada *Tauhid*.³⁴²

Buku kedua yang berpengaruh adalah tafsir Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an* (1952-1964). Buku ini mulanya adalah tulisan bulanan pada majalah *al-Muslimun*, majalah

341 Ahmed Salah Al-Din Moussalli, *Contemporary Islamic Political Thought: Sayyid Qutb*, Ph.D. Dissertation, University of Maryland, 1985, h. 21.

342 Moussalli, *Sayyid Qutb*, h. 114.

yang disponsori oleh Ikhwan al-Muslimin. Tulisan selama setahun (1952) akhirnya menjadi jilid pertama *Fi Zilal* pada akhir tahun 1952. Antara tahun 1952 dan 1954 Qutb telah berhasil menerbitkan empat belas juz tafsirnya. Dan akhirnya, dari tahun 1954 hingga 1964, di bawah kondisi siksaan di penjara, beliau menamatkan keseluruhan jilid *Fi Zilal*.³⁴³

Keseluruhan karakteristik *Fi Zilal*, adalah dimaksudkan untuk tujuan khusus yang ada pada pikiran sang mufassir, yang selalu ia sebut dalam komentarnya. Tujuannya adalah bahwa al-Qur'an itu dimaksudkan untuk dipahami oleh semua dan terutama oleh mereka yang mempunyai tanggung jawab *da'wa*, *amr bi al-ma'ruf* dan *nahy 'an al-munkar*,³⁴⁴ suatu tanggung jawab yang sangat diperlukan jika manusia menginginkan untuk membuat kemajuan baik spiritual maupun material selama hidupnya yang singkat di planet ini.

Karena untuk tujuan dakwah itulah maka tidak mengherankan jika dalam tafsirnya, Qutb menghindari

³⁴³ Untuk pengantar mengenai seluk beluk *Fi Zilal al-Qur'an* lihat Badmas 'Lanre Yusuf, "The History of *Fi Zilalil-Qur'an*", *The Islamic Quarterly*, Vol. XLI, No. 2, Second Quarter, 1997.

³⁴⁴ *Da'wa* artinya penyiaran Islam, *amr bi al-ma'ruf* artinya memerintahkan kebaikan sementara *nahy 'an al-munkar* artinya mencegah kemunkaran.

masalah-masalah kontroversial seperti masalah-masalah teologi dan fiqh yang rumit ataupun cerita-cerita israiliyyat. Dalam masalah fiqh, misalnya, Qutb menghindari pencarian ‘*illat*’ (alasan hukum) yang terdapat dalam suatu ketentuan syara‘, misalnya mengapa bangkai diharamkan. Qutb mengatakan bahwa yang tahu ‘*illat*’ penetapan hukum hanyalah Allah. Sejauh yang bisa kita lakukan hanya memikirkan hikmahnya, yang dalam melakukannya kita masih tetap dalam lingkungan praduga.³⁴⁵

Qutb menghindari permasalahan-permasalahan detail keagamaan beralasan karena jika terlibat dengan masalah-masalah itu, pesan Islam yang utama, yaitu *da’wa* akan terhalangi, demikian Qutb.³⁴⁶ Apa yang terutama diketengahkan oleh Qutb adalah tentang bagaimana nikmatnya hidup di bawah naungan al-Qur’an, yang seringkali ia sebut sebagai suatu metode ketuhanan (*minhaj rabbani*).

Ma‘alim fi al-Tariq (Petunjuk Jalan) (1964), adalah pamflet perjuangan gerakan Islam modern yang mungkin dapat disamakan dengan pamfletnya Marx dan Engels, *The Communist Manifesto* sebagai pamflet perjuangan gerakan

345 *Zhilal*, juz VI, h. 840.

346 *Zhilal*, juz XV, h. 2277-2278.

kaum ploreter dunia.³⁴⁷ Buku terakhir Qutb ini berisi beberapa surat Qutb yang dikirimkan dari penjara dan beberapa bagian penting dari *Fi Zilal al-Qur'an*. Ia merepresentasikan ringkasan yang padat dan kuat dari ide-ide utama Sayyid Qutb: tabiat jahili dari masyarakat, pemerintahan dan budaya yang ada, dan program jangka-panjang yang dibutuhkan untuk pembangunan tatanan Islam.

Dalam *Ma'alim fi al-Tariq*, niatan Qutb adalah menciptakan masyarakat baru. Ini karena menurutnya, masyarakat sekarang adalah masyarakat *jahiliyyah*, sama seperti halnya pada masa lahirnya Islam dulu. “Keseluruhan lingkungan kita, kepercayaan dan ide-ide masyarakat, kebiasaan dan seni, aturan dan hukum semuanya *jahiliyyah*, bahkan pada apa yang kita anggap budaya Islam, sumber Islam, filsafat Islam, dan pemikiran Islam juga membentuk jahiliyyah,” demikian Qutb.³⁴⁸

347 Shepard merasa perlu untuk menyatakan bahwa pemikiran Marxis sangat mempengaruhi bentuk, jika bukan isi, dari doktrin Qutb, terutama dikotomi antara Islam dan *jahiliyyah* yang dapat disamakan dengan dikotomi antara komunisme dan kapitalisme. Lihat William E. Shepard, “Sayyid Qutb’s Doctrine of Jahiliyya”, *International Journal of Middle East Studies*, no. 35, 2003, h. 535.

348 Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-Tariq*, Kairo: Dar al-Shuruq, 1981, h. 21.

Menurut *Ma'alim*, masyarakat baru itu akan diciptakan oleh suatu gerakan Islam yang aktif yang membawakan pesan Islam sebagaimana yang telah dilakukan oleh generasi pertama sahabat, suatu generasi Islam yang memisahkan diri mereka dari masyarakat jahili dan kemudian menciptakan masyarakat baru, masyarakat Islam.

2. Teori Keadilan Sosial Qutb

a. Pendahuluan

Dalam “Keadilan Sosial dalam Islam”³⁴⁹ Qutb tidak menafsirkan Islam sebagai sistem moralitas yang usang. Tetapi, ia adalah kekuatan sosial dan politik konkret di seluruh dunia Muslim. Di sini Qutb melawan Ali Abd al-Raziq dan Taha Hussein yang menyatakan bahwa Islam dan politik itu tidak bersesuaian. Qutb menyatakan tidak adanya alasan untuk

349 Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie (1952), trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000. Selain itu, saya juga mempergunakan edisi ke-7 dalam buku Bahasa Arabnya sebagai alat pembandingan dalam bahasa aslinya. Qutb, Sayyid, *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, edisi ke-7, Kairo: Dar al-Shuruq, 1980. Dengan demikian saya merujuk pada kedua buku ini dengan rujukan *Social Justice* untuk buku yang pertama dan *Al-'Adalah* untuk buku yang kedua.

memisahkan Islam dengan perwujudan-perwujudan yang berbeda dari masyarakat dan politik.

Pemikiran Qutb tentang keadilan sosial dalam Islam dilatar belakangi oleh pandangannya bahwa prinsip keadilan sosial Barat itu didasarkan pada pandangan Barat yang sekular, di mana agama hanya bertugas untuk pendidikan kesadaran dan penyucian jiwa, sementara hukum-hukum temporal dan sekular lah yang bertugas menata masyarakat dan mengorganisasi kehidupan manusia. Islam itu tidak demikian, kata Qutb.

...kita tidak mempunyai dasar untuk mengukuhkan permusuhan antara Islam dan perjuangan untuk keadilan sosial, seperti permusuhan yang ada antara Kristen dan Komunisme. Karena Islam telah menyiapkan prinsip-prinsip dasar keadilan sosial dan mengukuhkan klaim orang miskin pada kekayaan orang kaya; ia menyediakan prinsip keadilan bagi kekuasaan dan uang, sehingga tidak ada perlunya untuk membius pemikiran manusia dan mengajak mereka untuk

meninggalkan hak-hak bumi mereka untuk tujuan harapan mereka di akhirat.³⁵⁰

Apa yang diformulasikan Qutb adalah gagasan tentang keadilan sosial yang bersifat kewahyuan. Yaitu bahwa umat Islam harus mengambil konstruksi moral keadilan sosial dari al-Qur'an yang telah diterjemahkan secara konkret dan sukses oleh Nabi Muhammad SAW. dan para sahabatnya.³⁵¹ Menurutny, tradisi kenabian ini selalu muncul dari zaman ke zaman betapapun banyaknya rintangan yang membuat tenggelamnya tradisi ini.³⁵²

b. Karakter dan Metode

350 *Social Justice*, h. 32-33; *Al-'Adalah*, h. 20.

351 *Social Justice*, h. 68; *Al-'Adalah*, h. 55-56.

352 Menurut Qutb, walaupun tradisi ini seringkali ditenggelamkan oleh rezim-rezim yang tidak adil, namun sejarah Islam telah membuktikan adanya galaksi karakter-karakter yang luar biasa seperti Nabi Muhammad SAW sendiri, Khulafa al-Rasyidin, Umar ibn 'Abd al-'Aziz, dll. yang telah mencontohkan bagaimana keadilan sosial itu ditegakkan. Tentang hal ini lihat bab VII tentang "Realitas Sejarah Keadilan dalam Islam". *Social Justice*, h. 169-260; *Al-'Adalah*, h. 167-247.

Menurut Qutb, keadilan sosial dalam Islam mempunyai karakter khusus, yaitu kesatuan yang harmoni. Islam memandang manusia sebagai kesatuan harmoni dan sebagai bagian dari harmoni yang lebih luas dari alam raya di bawah arahan Penciptanya. Keadilan Islam menyeimbangkan kapasitas dan keterbatasan manusia, individu dan kelompok, masalah ekonomi dan spiritual dan variasi-variasi dalam kemampuan individu. Ia berpihak pada kesamaan kesempatan dan mendorong kompetisi. Ia menjamin kehidupan minimum bagi setiap orang dan menentang kemewahan, tetapi tidak mengharapkan kesamaan kekayaan.³⁵³

Berikut ringkasan pernyataan Qutb tentang karakter keadilan sosial Islam:

Di atas dua garis tebal [Kristen dan Komunisme] ini: kesatuan absolut yang seimbang dan simetris, dan kerjasama universal antara individu dan masyarakat, Islam melaksanakan terwujudnya keadilan sosial dengan tetap memelihara unsur-unsur dasar

353 *Social Justice*, h. 37-50; *Al-'Adalah*, h. 24-37.

dalam fitrah manusia, tapi tidak pula menutup mata terhadap kemampuan yang dimiliki setiap orang.³⁵⁴

Untuk menegakkan keadilan sosial, Islam mempunyai metode khusus, yaitu penghayatan etika dan penegakkan masyarakat. Metode inilah yang telah menyukkseskan generasi Rasulullah SAW. Demikian karena tanpa penghayatan etika ketaatan pada struktur masyarakat akan kehilangan fondasi spiritualnya. Begitupun penghayatan etika tanpa pembangunan struktur masyarakat hanya akan berakhir dengan etika individual yang permanensinya tidak terjamin.³⁵⁵

c. Konsep Etika

Qutb memulai diskusinya tentang pentingnya keadilan dalam Islam dari sudut etika (filsafat moral). Keadilan, dengan demikian, merupakan konsep etis. Etika ini berakar pada apa yang ia sebut sebagai fondasi keadilan sosial. Fondasi keadilan sosial dalam Islam, menurut Qutb, ada tiga: pembebasan nurani

354 *Social Justice*, h. 45; *Al-'Adalah*, h. 33.

355 *Social Justice*, h. 53 dan 285; *Al-'Adalah*, h. 40 dan 269.

secara utuh, persamaan manusia, dan tanggung jawab sosial yang mutual.

1) Pembebasan nurani adalah pembebasan dari segala pelayanan kecuali pada Allah, dan dengan demikian pembebasan dari ketakutan dan perhambaan pada kekayaan, keinginan dan ambisi. Dalam hal ini Qutb pun banyak menyebut hal-hal lain dari prinsip kebebasan dalam etika sosial, namun titik tumpu lebih pada kebebasan nurani. Pembebasan nurani ini sangat penting bagi Qutb, karena inilah yang membedakan Islam dengan Barat (baik kapitalis maupun sosialis) yang materialis. Maka dengan membebaskan nurani dari semata-mata keinginan materi, keadilan sosial dapat terselenggara dengan baik dalam masyarakat.³⁵⁶

2) Persamaan manusia menghalangi superioritas berdasarkan pada kelahiran, ras, agama, patriotisme atau jenis kelamin, dengan beberapa persyaratan tertentu untuk persamaan jenis kelamin. Ide tentang persamaan manusia ini terutama diambil dari kesatuan asal-usul dan turunan juga kesamaan dalam fisik dan psikologis manusia. Persamaan manusia ini harus menekankan pada kemanusiaannya itu

³⁵⁶ *Social Justice*, h. 53-68; *Al-'Adalah*, h. 40-55.

sendiri yang bermartabat, tidak hanya melulu memperjuangkan persamaan ekonomi.³⁵⁷

3) Solidaritas sosial menyeimbangkan hak-hak individual dengan tanggung jawab mutual dalam masyarakat, dan membolehkan untuk pembuktian moral dan proteksi legal atas hukum dan masyarakat (termasuk hukuman Hadd). Maka, dalam kerangka inilah prinsip kerjasama sosial muncul. Prinsip ini pada gilirannya dapat mempromosikan kesejahteraan masyarakat.³⁵⁸

d. Struktur Masyarakat

Selain sebagai konsep etis, keadilan sosial juga merupakan basis struktur kemasyarakatan dalam Islam. Demikian, karena tanpa prakteknya dalam masyarakat, keadilan hanyalah merupakan konsep yang utopis. Menurut

³⁵⁷ *Social Justice*, h. 68-79; *Al-'Adalah*, h. 55-66.

³⁵⁸ *Social Justice*, h. 79-92; *Al-'Adalah*, h. 66-80.

Qutb, struktur kemasyarakatan ini dapat dikerangkakan dalam dua bentuk, yaitu kerangka politik dan kerangka ekonomi.³⁵⁹

Bagi Qutb, struktur politik itu penting karena ia berurusan dengan implementasi hukum, pengurusan masyarakat, dan distribusi kekayaan menurut prinsip-prinsip Islam. Dalam struktur politik ini Islam mempunyai sistem tersendiri yang independen dan tidak dapat dibandingkan dengan fenomena Barat. Ia berdasarkan pada kesatuan ras manusia dan satu-satunya yang diresepkan Allah untuk semua, tetapi manusia tidak dipaksa. Pemerintahan pertama-tama berdasarkan pada kedaulatan Tuhan dan kemudian berdasarkan pada keadilan oleh penguasa, ketaatan dari rakyat (yang memilih penguasa dan yang ketaatannya berdasarkan pada ketaatan penguasa pada Allah) dan musyawarah (*shura*) antara penguasa dan rakyat. Walaupun hak istimewa personal penguasa itu terbatas, ia mempunyai otoritas yang luas untuk menangani kebutuhan-kebutuhan masyarakat.³⁶⁰

Sementara dalam struktur ekonomi Islam mendukung kepemilikan pribadi, sebagai keseimbangan yang adil antara ganjaran dan usaha dan untuk alasan-alasan lain, tetapi hak ini

359 *Social Justice*, h. 113; *Al-'Adalah*, h. 97.

360 *Social Justice*, h. 113-126; *Al-'Adalah*, h. 97-112.

berasal dari komunitas dan kemudian dari Tuhan, Yang Maha Memiliki. Islam menentang konsentrasi kekayaan; sebagian kepemilikan harus bersifat publik dan sebagian harus ditransfer untuk si miskin. Kepemilikan itu biasanya didapat dengan kerja tetapi juga boleh sebagai hadiah seperti wasiat, yang dikontrol. Terdapat kebebasan untuk meningkatkan kekayaan, tetapi hanya di dalam batas-batas legal, sedangkan yang bersifat riba itu ditolak dalam Islam. Orang boleh menghabiskan jumlah tertentu yang rasional untuk dirinya tetapi harus menghindari kemewahan. Diskusi Qutb tentang zakat telah membawa pada diskusi tentang *masalih mursalah* (keuntungan yang tak terbatas) dan kutipan yang panjang dari buku *Imam Malik* karya Abu Zahra dalam prinsip struktur ekonomi ini.³⁶¹

Demikianlah, dengan karakter, metode, prinsip, dan struktur masyarakat yang sistemik Islam telah menunjukkan bahwa keadilan sosial bukanlah suatu isapan jempol belaka.³⁶²

361 *Social Justice*, h. 127-168; *Al-'Adalah*, h. 113-166. Kutipan dari Abu Zahra dimasukkan dalam bab VIII tentang "Islam: Kini dan Esok" dalam cetakan pertama (lihat *Social Justice*, h. 296-313) sementara dalam cetakan ketujuh masuk ke dalam bab VI tentang "Manajemen Kekayaan dalam Islam" (lihat *Al-'Adalah*, h. 158-166).

362 Para ekonom Barat seperti Hayek dan Arrow menyatakan akan ketidakmungkinan adanya keadilan sosial dalam masyarakat. Keadilan sosial, menurut mereka, adalah suatu fatamorgana (*mirage*). Lihat F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty, Vol. II: The Mirage of Social Justice*,

Ia adalah hal yang sangat dibutuhkan manusia –yang dengan demikian menjadi cita-cita sosial—dan Islam dapat memenuhinya. Maka, Qutb berkeyakinan, bila umat Islam selalu memegang sistem keadilan sosial Islam ini, mereka akan tetap sebagai masyarakat yang terbaik (*khair ummah*) yang pada saatnya memimpin dunia untuk memerintahkan pada kebaikan dan mencegah kemunkaran.³⁶³

3. Reaksi dan Komentar atas Teori Qutb

Menurut Algar, Sayyid Qutb dapat dilihat sebagai orang yang pertama di dunia Islam yang mengartikulasikan masalah keadilan sosial pada zaman modern.³⁶⁴ Teori keadilan sosialnya

Chicago: The University of Chicago Press, 1976 dan Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Justice*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

363 *Social Justice*, h. 35; *Al-'Adalah*, h. 23. Dengan mengutip QS. 3: 110. Dan dalam *Al-'Adalah* ada tambahan QS. 2: 143 yang artinya “Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.” Terjemahan diambil dari Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Qur'an Depag R.I., 1982, h. 16.

364 Hamid Algar, “Introduction” dalam Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie, trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2000, h. 12-13.

begitu sentral dalam pemikirannya.³⁶⁵ Mungkin teori-teori lain dari Qutb bermunculan sejalan dengan aktivismenya di Ikhwan al-Muslimin dan pengumpulannya dengan al-Qur'an—sehingga berhasil menamatkan tafsirnya *Fi Zilal al-Qur'an* sampai 30 juz—seperti teori-teori tentang *jahiliyyah*, *hakimiyyah*, dan *thawrah* (revolusi), namun apa yang tetap dipertahankannya sehingga akhir hayatnya adalah teorinya tentang keadilan sosial dalam Islam.³⁶⁶ Barangkali karena topik inilah yang memberikan sambungan antara teologi dan realitas sosial, suatu sambungan yang menjadi inti dari pemikirannya, yaitu Islam sebagai kekuatan sosial dan politik yang konkret.

Menurut Shepard, walaupun topik yang diambil itu agak sekular yaitu keadilan sosial, Qutb mengakhirinya dengan teosentrisme penuh dengan titik tekan pada pelaksanaan Shari'ah sebagai jembatan untuk merealisasikan keadilan

365 Mungkin agak janggal menyebut pandangan Qutb tentang keadilan sosial dalam Islam ini sebagai sebuah teori. Namun dengan mengkonstruksi ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi, Qutb memang sedang membuat suatu teori keadilan Islam yang diproyeksikan untuk dapat diberlakukan pada masa sekarang.

366 Ini dapat dilihat pada keinginannya untuk terus menyempurnakan teorinya tersebut dengan menerbitkan buku *Al-'Adalah al-Islamiyah fi al-Islam* selama enam kali dengan edisi yang berbeda-beda. Studi tentang perbedaan ini telah dilakukan oleh Shepherd, *Activism, passim*.

sosial. Demikian itu karena, bagi Qutb, hanya Allah lah yang mengetahui cara merealisasikan keadilan sosial yang benar. Maka apa yang Allah gambarkan dalam al-Qur'an dan yang dilaksanakan oleh Nabi-Nya itulah yang perlu diikuti. Dan warisan itu adalah pelaksanaan Shari'ah.

Namun, Moussali berkeberatan dengan teori Qutb tersebut, karena pandangan tersebut telah mengaburkan visi tentang bagaimana berhubungan secara praktis dengan struktur-struktur yang ada. Menurut Moussali pula, konsep Qutb tentang perlunya mentransendensi ruang dan waktu telah membawa pada gambaran idealistik yang menghalangi interaksi yang bermakna dengan realitas.³⁶⁷

Realitas itu, tentu saja, termasuk keberadaan umat Islam yang tidak berada dalam keadaan hampa budaya. Umat Islam tengah berada dalam lingkaran budaya yang berbeda-beda dalam kehidupan mereka, budaya-budaya yang tidak sepenuhnya Islam sebagaimana yang dicontohkan Nabi dan para sahabat. Di situlah, kemudian, Qutb menyatakan bahwa umat Islam tengah mengalami kejahiliyyahan. Baginya, "Islam

367 Ahmad S. Moussalli, "The Views of Islamic Fundamentalism on Epistemology and Political Philosophy", *The Islamic Quarterly*, Vol. XXXVII, No. 3, Third Quarter, 1993, h. 186.

sudah tidak ada lagi”.³⁶⁸ Sementara kejahiliyyahan itu harus dihancurkan, umat Islam tengah berada di dalamnya. Lalu bagaimana ide pemurnian itu bisa dilakukan?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut Qutb memberikan resep yang telah dijalani oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya, yaitu membentuk jama‘ah kecil yang berkomitmen kepada Allah dalam segala aspek kehidupannya, melakukan pemisahan emosional (*‘uzla shu‘uriyya*), kemudian membentuk generasi Qur‘ani, dan akhirnya menyiapkan tatanan hukum sosial atau membina masyarakat.³⁶⁹

Jelaslah bahwa Sayyid Qutb tidak sedang melakukan *rapprochement* (penghampiran) dengan Barat, walaupun tema

368 Dalam permulaan bab ke-8 dari edisi terakhir *Al-‘Adalah* Qutb mengatakan: “Kami menyeru untuk pembangunan kembali kehidupan Islam dalam masyarakat Islam yang diperintah oleh aqidah Islam dan konsepsi Islam sekaligus oleh Shari‘ah Islam dan tatanan Islam. Kita tahu bahwa kehidupan Islam –dalam artian ini—telah lama berhenti di seluruh bagian dunia dan bahwa “eksistensi” (*wujud*) Islam itu sendiri dengan demikian sudah berhenti. Dan kita menyatakan fakta terakhir ini secara terbuka, walaupun mungkin akan menyebabkan kejutan, alarm dan keputusan banyak orang yang merasa diri mereka sebagai ‘Muslim’!” *Al-‘Adalah*, h. 248.

369 Walaupun resep pembentukan masyarakatnya itu berada dalam buku *Ma‘alim*, namun program lebih jelas tentang keadilan sosial Islam tetap berada dalam buku *al-‘Adalah*. Tentang cara mengembalikan umat ke dalam kondisi sosial Islam lihat *Ma‘alim, passim*.

keadilan sosialnya itu pun nampaknya sebagai pengaruh dari membanjirnya “vitalitas Marxisme”.³⁷⁰ Ia tengah melakukan penjarahan (distansiasi) dengan Barat dengan mengajukan resep Islam yang stabil, seimbang, dan komprehensif.

Namun, apapun yang dilontarkan oleh para pengkritik tentang pemikiran Sayyid Qutb, pemikirannya tentang keadilan sosial dalam Islam hampir murni dari kritik. Ini karena Qutb menyajikan bahwa untuk sebuah himbauan moral, Islam pun mempunyai dasar-dasar etis tentang keadilan sosial. Bukannya kritik yang ada, bahkan peniruan atas atau penghampiran dengan teori Qutb yang banyak. Semua buku atau artikel yang ada tentang keadilan sosial dalam Islam adalah kurang lebih sama dengan apa yang ditulis Qutb.³⁷¹

370 Istilah “vitalitas Marxisme” adalah dari Algar dalam *Social Justice*, h. 13.

371 Hamid Algar menyebut bahwa setelah buku Sayyid Qutb ini (1949) muncul buku senada dari Suriah yaitu *Ishtirakiyyat al-Islam* (Sosialisme Islam) (1951) oleh Mustafa al-Siba'i, *Keadilan Sosial dalam Islam* (1951) oleh Hamka dari Indonesia, dan *Iqtisaduna* (Ekonomi Kita) oleh Ayatullah Muhammad Baqir al-Sadr dari Iran. Algar dalam *Social Justice*, h. 12-13. Buku lain yang lebih teoretis dalam melihat keadilan sosial dalam tradisi Islam ialah Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*. Artikel-artikel yang belakangan yang hampir senada dengan Qutb misalnya Abdulaziz A. Sachedina, “The Creation of A Just Social Order in Islam,” dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam*, Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1986; Javid Iqbal, “Democracy and Justice: Islam’s Political Message Restated” dalam Ron Bontekoe and

Demikian itu karena Qutb, sebagaimana penulis Muslim lainnya, mendasarkan pemikiran mereka kepada sumber yang sama: al-Qur'an dan al-Sunnah. Dan sejauh hasil pemikirannya itu menjadi suatu teori, kita dapat menerimanya dengan lapang dada.³⁷² Sebagaimana *A Theory of Justice*-nya John Rawls yang masih tetap berada dalam tataran teori, orang Barat masih saja menerimanya. Bahkan untuk Rawls itu banyak orang yang memuji, karena dengan teorinya itu kita dapat memajukan cara berpikir kita tentang keadilan.³⁷³

Maka, untuk diambil positifnya, teori Qutb tentang keadilan sosial dalam Islam ini dapat selalu mengingatkan kita tentang pandangan moral Islam tentang keadilan sosial. Demikian sehingga kehidupan sosial, terutama kehidupan sosial umat Islam dapat selalu berupaya untuk membuatnya lebih adil, lebih fair dan lebih baik sebagaimana yang telah ditunjukkan teorinya oleh Qutb.

Marietta Stepaniants (eds.), *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

³⁷² Menurut Qutb, pencapaian keadilan dalam sejarah Islam memang seringkali menemui kegagalan. Walaupun demikian, umat Islam tidak boleh berputus asa untuk terus menegakkannya sesuai kemampuannya. *Social Justice*, h. 170; *Al-'Adalah*, h. 168.

³⁷³ Dudley Knowles, *Political Philosophy*, London: Routledge, 2001, h. 236.

C. Implikasi Penelitian

Ada perbedaan yang mendasar dari konsepsi Rawls dan Qutb terhadap konsep keadilan sosial. Rawls mendasarkan pada *individualisme*, sehingga keadilan itu dianggap sebagai kebutuhan untuk diri sendiri, sedangkan Qutb mendasarkan pada *altruisme*, yang berarti keadilan adalah untuk melayani orang lain. Jika kita memakai analisis Durkheim, Qutb mewakili pemikiran agama yang menyatakan bahwa berbuat adil itu adalah untuk “menahan egoisme, untuk membikin orang cenderung untuk berkorban dan untuk tidak ingin mempunyai kepentingan.”³⁷⁴ Sikap itu adalah dalam rangka “mendekatkan orang kepada sesuatu yang berlainan dengan dirinya sendiri dan membuat orang tergantung kepada kekuatan-kekuatan maha tinggi, yang memperlambangkan ideal.”³⁷⁵

Tentu saja individualisme dan altruisme yang dibicarakan di sini tidak *exact*. Pemikiran Rawls mengandung masalah-masalah kesatuan masyarakat, seperti dijelaskan di atas. Namun, motivasi

374 “*of restraining egoism, of inclining man towards sacrifice and disinterestedness.*” Durkheim, “*Science positive de la morale,*” sebagaimana dikutip oleh Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory: An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, h. 70.

375 “*attach man to something other than himself, and make him dependent upon superior powers which symbolize the ideal.*” Durkheim, “*Science positive de la morale,*” sebagaimana dikutip oleh Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, h. 70.

keadilannya adalah motivasi individual. Demikian pula halnya pada Qutb. Altruismenya tidak melulu altruisme *per se*, sehingga melupakan nasib sendiri. Memikirkan nasib sendiri harus selalu ada. Namun, yang menjadi motivasi keadilannya adalah motivasi simpati terhadap orang lain, motivasi altruis. Keduanya berbeda dari segi pemikiran dominannya. Demikian karena keduanya berdasarkan pada landasan yang berbeda. Rawls pada filsafat Barat dalam sejarahnya yang modern dan Qutb pada agama.

Sementara itu, individualisme yang ditawarkan Rawls hanya muncul pada Barat zaman modern saja. Hal ini diakui Wundt yang mengatakan bahwa “individualitas bukanlah sama sekali kenyataan primitif dan demikian pula masyarakat tidak merupakan kenyataan yang berasal dari individualitas, akan tetapi individualitas itu perlahan-lahan timbul dari masyarakat.”³⁷⁶ Pendirian Qutb, sementara itu, merupakan pendirian berasal dari kelanggengan agama, yaitu Islam, yang prinsip-prinsipnya dapat terus berlaku hingga sekarang. Dengan demikian, nampaklah bahwa di Barat, masalah ideologi seperti individualisme, seperti masalah-masalah sains, yang terbaru itulah yang terbenar. Peradaban Barat, dengan demikian, lebih bersifat diakronik, mengikuti alur sejarah. Peradaban Islam, sementara itu, lebih bersifat ‘sinkronik,’ yaitu bahwa

376 *“far from individuality being the primitive fact, and society the derived fact, the first only slowly emerges from the second.”* Wundt, *Ethik* sebagaimana dikutip oleh Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, h. 70.

kebenaran sudah ada, dan dapat diterapkan di mana saja dan kapan saja.³⁷⁷

Pembicaraan ini membawa kita pada wacana tentang modernitas. Dilihat daripada gaya pemikirannya yang abstrak, impersonal, institusional, konstitusional, dsb.³⁷⁸ Rawls jelas-jelas masuk pada pemikir modernis. Qutb juga telah menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang modern sejak dahulunya. Bagi Qutb, Islam bukanlah semata-mata “renungan-renungan metafisika mengenai alam dan penataan benda-benda”,³⁷⁹ tetapi juga merupakan aturan-aturan perilaku serta disiplin moral (*rules of conduct and moral discipline*). Perbedaannya adalah bahwa Qutb masih menekankan pada personalisme. Demikian sehingga, adil tidaknya suatu masyarakat tergantung, misalnya, pada penguasa yang adil.

Terakhir, Rawls menyebutkan bahwa konsepsinya tentang keadilan sosial adalah sebuah konsepsi ideal. Begitu

377 Rahman, M. Taufiq. *Glosari Teori Sosial*. Bandung: Ibnu Sina Press. 2011, h. 140.

378 Turner mengatakan bahwa kemajuan masyarakat modern itu ditandakan oleh relasi asosiasional mereka yang lebih tidak-pribadi, mengambang, dan kontraktual. Turner, Bryan S., *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London & New York: Routledge, 1994, h. 79.

379 Susunan “*metaphysical speculations on the nature and order of things.*” Wundt tentang agama primitive. Seperti dikutip oleh Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, h. 70.

pula halnya dengan Qutb. Maka, dengan membandingkan Rawls dan Qutb tentang keadilan sosial, adalah nampak bahwa ideal-ideal itu bisa bervariasi antara masyarakat yang berbeda.³⁸⁰ Sebab seperti kata Rawls, “Masyarakat akan berbeda satu dengan lainnya bukan dalam punya atau tidak punya pemikiran ini tetapi dalam cakupan kasus-kasus yang kepadanya mereka mengamalkannya dan dalam penekanan yang mereka berikan kepadanya sebagaimana dibandingkan dengan konsep-konsep moral lainnya.”³⁸¹

Tetapi, seperti dikatakan Durkheim, “orang bisa percaya bahwa tidak pernah ada manusia yang sama sekali tidak mempunyai suatu ideal, bagaimanapun sederhananya ia; oleh karena hal ini sesuai dengan suatu kebutuhan yang berakar mendalam di dalam sifat kita.”³⁸²

380 Rahman, Mohammad Taufiq. *Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice*. Diss. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010, h. 307.

381 Rawls, “Justice as Fairness”, h. 194.

382 “*but one can be confident that there have never been men who have completely lacked an ideal, however humble it may be; for this corresponds to a need which is deeply rooted in our nature.*” Durkheim, “Science positive de la morale,” Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, h. 70.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Upaya perbandingan antara pemikiran berbasis Islam dengan pemikiran berbasis Barat ini barangkali tidak disetujui oleh Qutb sendiri, karena menurutnya, hal itu hanya pada permukaan saja.³⁸³ Tetapi upaya saya di sini bukan untuk mendekatkan Islam dengan Barat. Upaya saya adalah, untuk menunjukkan bahwa

383 Quġb, Sayyid, *Al-‘AdĒlah al-IjtimĒ‘iyah fĒ al-IslĒm* [setelah ini *Al-‘AdĒlah* saja], 7th edition, Cairo: DĒr al-ShurĒq, 1980, h. 99.

struktur masyarakat Islam pun, tanpa adanya pengaruh dari pemikiran Barat, bisa sama dengan struktur Barat modern.

Barangkali manfaat yang mungkin timbul dari perbandingan ini ialah bahwa bagi orang yang mempelajari filsafat politik Barat akan merasakan dapatnya filsafat Barat itu diperbandingkan dengan filsafat yang berbasis Islam. Yang dengan demikian kajian seperti ini menambah pengetahuan mereka dengan pengetahuan tentang Islam. Sedangkan bagi orang yang mempelajari seluk beluk Islam, tesis ini pun bisa menambah pengetahuan mereka dalam bidang filsafat politik Barat. Dengan demikian, ada manfaat ganda dalam hal penambahan pengetahuan (*stock of knowledge*).

Dalam sifatnya, kedua pemikir ini mengajukan teori keadilan yang sama-sama transendental,³⁸⁴ yaitu mengajukan keadilan dalam suatu masyarakat yang khas, yang tertutup. Pertanyaan yang dijawab keduanya adalah “Apakah masyarakat yang adil itu?” Rawls mengajukan bahwa masyarakat yang dibicarakannya adalah masyarakat demokratis konvensional Barat, sedangkan Qutb membicarakan masyarakat Islam. Komparasi terhadap pola

384 Amartya Sen membedakan antara pendekatan “transendental” pada keadilan, yang hanya memfokuskan pada pengidentifikasian aransemen masyarakat yang adil dan pendekatan “komparatif”, yang berkonsentrasi pada pembuatan ranking atas aransemen-aransemen sosial (yang mana yang “kurang adil” atau “lebih adil”). Sen, Amartya, “What Do We Want from A Theory of Justice?” in *The Journal of Philosophy*, Vol. CIII, No. 5, May 2006, h. 216.

masyarakat lain yang mereka buat di dalamnya hanyalah ilustrasi-ilustrasi kecil saja.

Dari segi sumbernya, teori keadilan Rawls dan Qutb adalah berbeda. Yang pertama bersifat rasional dan berasal dari tradisi demokrasi Barat dan yang kedua bersifat kenabian dan berasal dari tradisi Islam, dengan tanpa meninggalkan rasionalitas. Walaupun demikian, keduanya mengakui bahwa mereka harus berguru pada sejarah. Karena manusia memang makhluk sejarah.³⁸⁵

Namun baik Rawls maupun Qutb berpandangan bahwa idenya adalah jalan tengah, antara kapitalisme dan komunisme. Ini jelas-jelas pengaruh dari pemikiran Marx yang menyuarakan keadilan sosial. Juga ini jelas-jelas penentangan terhadap kapitalisme yang diamalkan Barat. Tetapi karena keduanya punya tradisi, maka masing-masing mengemukakan tradisinya sebagai jalan tengah tadi. Rawls merasa bahwa jalan tengah dapat diambil dari tradisi kontraktarian Barat. Qutb, sementara itu, merasa bahwa Islam itulah yang menjadi jalan tengah.

385 Terhadap hal ini Durkheim menyatakan, *“history is not only the natural framework of human life; man is a product of history. If one separates men from history, if one tries to conceive of man outside time, fixed and immobile, one takes away his nature.”* Durkheim, “Introducion a la morale” as quoted by Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory: An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, h. 106.

Mari kita temukan apa saja yang menjadi kesimpulan kedua penulis tersebut dalam kerangka pembahasan keadilan sosial, yaitu dalam sifat, problematika, metodologi, dan solusinya.

1. Keadilan Sosial

Sebagai seorang dari kalangan akademis, Rawls lebih jelas dalam masalah pendefinisian keadilan. Ia menyatakan bahwa keadilan adalah kebajikan pertama dari institusi sosial, sebagaimana kebenaran untuk sistem pemikiran.³⁸⁶ Oleh karena itu, institusi itu adil ketika tidak ada perbedaan antara orang-orang.³⁸⁷ Qutb, sementara itu, tidak membahas keadilan per definisi. Ia nampaknya sudah merasakan bahwa keadilan ini adalah sudah dipahami bersama.

Menurut Rawls, sebuah teori keadilan harus bersifat komprehensif dalam menangani masalah-masalah keadilan. Dengan demikian, semata-mata mengikuti kebenaran logika dan definisi saja adalah tidak mungkin untuk mengembangkan teori keadilan substantif. Demikian karena, basisnya terlalu tipis untuk hanya

³⁸⁶ Rawls, John, *A Theory of Justice* [setelah ini *Theory* saja], revised edition, Cambridge: Harvard University Press, (1971), 1999, h. 3.

³⁸⁷ *Theory*, 5.

mengikuti analisis konseptual dan apriori. Teori moral, katanya, harus bebas untuk menggunakan asumsi-asumsi dan fakta-fakta umum yang ada seekstensif mungkin.³⁸⁸

Memang, Rawls pun mengakui bahwa dengan definisi saja tidak cukup untuk memahami keadilan. Bagi Rawls, prinsip-prinsip pertama, atau persyaratan-persyaratan, atau definisi-definisi memang merupakan elemen-elemen dan perangkat-perangkat sentral dari teori, tetapi justifikasinya itu berada pada keseluruhan konsepsi dan bagaimana ia menyesuaikannya dengan dan mengorganisasi putusan-putusan masak kita dalam keseimbangan reflektif (*reflective equilibrium*). Dengan demikian, justifikasi adalah masalah kesalingdukungan antara berbagai pertimbangan, sehingga segala sesuatunya saling sesuai membangun suatu pandangan yang koheren.³⁸⁹

Qutb nampaknya setuju dengan hal ini. Demikian karena Qutb sama sekali tidak mempedulikan masalah definisi. Ia, malahan, lebih memperhatikan tentang konteks bagaimana terjadinya perbedaan konsepsi keadilan sosial. Yaitu dengan mengemukakan bahwa Kristen tidak begitu peduli dengan persoalan duniawi, termasuk keadilan sosial dan diperbandingkan dengan komunisme yang sangat materialis yang begitu peduli kepada keadilan sosial itu sehingga komunisme mengajukan bahwa yang adil itu adalah yang sama rata dalam segala aspek kehidupan.

388 *Theory*, 44.

389 *Theory*, 507.

Kedua penulis itu, dengan metode masing-masing, mempunyai teori keadilan mereka yang dalam kerangkanya relatif sama atau bersifat parallel; namun dalam isi dan tujuannya mungkin agak berbeda.

2. Metodologi Pemikiran

Berbasiskan pada wilayah sekular yang dipilihnya, dan rujukan pada akal, sejarah dan intuisi, Rawls menyatakan bahwa keadilan dapat dirasai ketika kita berada di dalam kondisi awal kesetaraan, di mana kita tidak tahu nasib kita di masa datang. Inilah yang disebutnya sebagai “posisi original.” Jadi, karena sama-sama tidak tahu itulah, posisi original tadi akan memunculkan rasa keadilan yang berasal dari kondisi yang fair, sehingga “keadilan itu berarti fair” (*justice as fairness.*) Qutb, sementara itu, berdasarkan wilayah teologis yang dipilihnya, dan rujukan pada akal, wahyu, sejarah, dan intuisi menyatakan bahwa keadilan yang ideal dapat diketahui pada ajaran-ajaran Islam.

Walaupun berbeda dalam isinya, kedua penulis merasa bahwa teorinya adalah universal, dalam arti bisa diaplikasikan di mana saja dan kapan saja. Rawls menyatakan bahwa prinsip-prinsip yang muncul dari pengandaian *original position* bisa

jadi teori universal.³⁹⁰ Qutb pun menyatakan bahwa teorinya adalah universal, karena berasal dari ajaran agama universal yang sesuai untuk semua jenis manusia.

Tidak heran, kemudian, jika metode berpikir keduanya adalah deduktif. Rawls menyatakan bahwa posisi original adalah pemikiran deduktif.³⁹¹ Dengan menyatakan bahwa teorinya berdasarkan ajaran Islam, Qutb, tentu saja, dapat dikategorikan deduktif juga dalam metodenya.

3. Problematika Keadilan Sosial

Mengenai permasalahan keadilan sosial, kedua penulis menyatakan bahwa permasalahannya bukan terletak pada distribusi benda-benda. Rawls mengatakan bahwa masalah keadilan sosial bukanlah mengalokasikan secara tanpa persiapan (*ad libitum*) berbagai jumlah sesuatu, baik itu uang, atau kekayaan, atau apa saja, diantara individu-individu tertentu.³⁹² Qutb pun menyatakan hal yang sama.³⁹³ Maka,

³⁹⁰ *Theory*, 108-9.

³⁹¹ *Theory*, 103.

³⁹² *Theory*, 136.

³⁹³ *Al-'AdÉlah*, 47.

masalah-masalah keadilan yang dikemukakan di sini adalah masalah-masalah ketimpangan, distribusi, kapabilitas, dan stabilitas.

a. Ketimpangan

Masalah utama keadilan social adalah masalah ketimpangan (*inequality*). Sebab ketidakadilan adalah “semata-mata ketimpangan yang tidak memberi manfaat pada semua.”³⁹⁴ Rawls memang mengakui bahwa ketimpangan akan selalu ada, karena ia bersifat alamiah.³⁹⁵ Namun ia menyatakan bahwa apa yang adil dan tidak adalah bagaimana institusi-institusi menangani fakta ini.³⁹⁶ Ketimpangan alamiah ini diakui Qutb pula sebagai takdir Tuhan. Namun, seperti Rawls, Qutb pun

394 “*simply inequalities that are not to the benefit of all.*” *Theory*, h. 54.

395 *Theory*, 275.

396 Menurut Rawls, masyarakat aristokratik dan kasta itu tidak adil karena mereka membuat kebetulan-kebetulan alamiah sebagai basis atribut untuk memiliki kelas sosial istimewa dan tertutup. Struktur dasar dari masyarakat ini menyatu dengan keacakan yang diterima dalam alam. Tetapi tidak ada alasan bagi manusia untuk menyerah pada kebetulan ini. Sistem sosial bukanlah tatanan yang tak dapat diubah diseberang kontrol manusia, tetapi pola tindakan manusia. Rawls, John, “Justice as Fairness” [setelah ini “Justice as Fairness” saja], in *Philosophical Review*, LXVII (1958), h. 170.

berpikiran bahwa manusia bisa mengubah nasibnya dengan cara mendirikan keadilan dalam masyarakat.

Demikianlah, maka misi utama Rawls dalam konsepsi keadilannya adalah bagaimana meniadakan efek-efek publik dari ketimpangan yang merupakan hasil dari lotre alam. Semua ketimpangan itu, dengan demikian, harus dikurangi sebisa mungkin sehingga dapat memunculkan persamaan. Dalam hal ini Rawls mengatakan bahwa agar lotre alam itu tidak membuat untung dan tidak membuat rugi pada manusia.³⁹⁷ Hal ini pun disuarakan Qutb, yaitu bahwa tidak ada siapapun yang untung dan rugi dengan ketimpangan itu, karena Tuhan hanya menilai amal manusia. Kuasa yang besar, dengan demikian, bisa menjadi beban yang berat, karena setiap kuasa akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.

Upaya teori keadilan, dengan demikian, adalah membiarkan ketimpangan itu tidak efisien.³⁹⁸ Demikian karena manusia secara moral sama, maka ketimpangan tidak begitu bisa diterima. Demikianlah sehingga sebuah teori keadilan harus berusaha untuk menyusun struktur sosial dasar sehingga tidak ada orang yang mendapat (juga tidak kalah) dari

397 *Theory*, 87.

398 *Theory*, 92-3.

keberuntungannya dalam lotre alam atas bakat dan kemampuan, atau dari tempat bermulanya dia dalam masyarakat, tanpa memberi (atau menerima) keuntungan yang menjadi kompensasinya.³⁹⁹ Pemikiran Qutb pun berkisar di situ, yaitu bahwa orang kaya harus memberi dan orang miskin dapat menerima. Karena kesamaan manusia, pada Qutb, dilegitimasi secara religius sekaligus sosial.

Maka Rawls pun mengajukan bahwa untuk mengatasi ketimpangan itu kita harus kembali pada situasi awal yang fair.⁴⁰⁰ Dari situasi itu, manusia akan setuju untuk mengambil manfaat dari kebetulan alam dan lingkungan sosial hanya ketika melakukannya adalah untuk keuntungan bersama.⁴⁰¹ Qutb, sementara itu, menyatakan bahwa ketimpangan bisa diatasi dengan kembali kepada agama, karena di hadapan Tuhan, semua sama, yang dengan demikian berarti fair.

Sedangkan ciri bahwa ketimpangan untuk kepentingan bersama⁴⁰² itu adalah jika mendahulukan yang paling kurang

399 Rawls, John, "Distributive Justice" [setelah ini "Distributive" saja], in Peter Laslett and W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (3rd series), Oxford: Basil Blackwell (1967), 1969, h. 68.

400 *Theory*, 462.

401 "Justice as Fairness", h. 167.

beruntung.⁴⁰³ Demikian karena ukuran memperbaiki ketimpangan ada pada yang kurang beruntung.⁴⁰⁴ Dengan tujuan untuk keuntungan bersama itulah, ketimpangan membuat orang saling menghormati.⁴⁰⁵ Di dalam hal ini Qutb pun mengungkapkan keadilan sosial itu untuk keuntungan bersama. Dia pun menunjukkan bahwa masalah ketimpangan ini harus dilihat kepada orang yang miskin dan tertindas, sebab pembelaan terhadap mereka akan dinilai sebagai sangat berharga di sisi Allah. Maka, dengan kerjasama sosial itulah, ketimpangan tidak dirasakan lagi sebagai penderitaan, malah ia membawa pada perasaan kemuliaan sebagai manusia.

Selain itu, dari segi perencanaan, ketimpangan harus dinilai dalam kerangka jangka panjang⁴⁰⁶ Jadi, kalau dipraktekkan dalam masyarakat, adalah cukup fair jika harapan-harapan yang lebih besar yang diizinkan pada kelompok pengusaha mempunyai pengaruh dalam perjalanan waktu atas meningkatnya harapan-hidup kelas pekerja,

402 *Theory*, h. 72-73 dan 132-136.

403 *Theory*, 69-70.

404 *Theory*, 92.

405 *Theory*, 156.

406 *Theory*, 39.

misalnya dengan pendidikan, dsb.⁴⁰⁷ Hal yang sama diungkapkan Qutb. Baginya, Islam mendorong kemajuan setiap orang, bahkan setingkat kelas rendah seperti budak pun, untuk memperbaiki nasibnya, termasuk dengan pendidikan.

b. Distribusi

Untuk mengatasi ketimpangan, orang merujuk pada distribusi sebagai solusinya. Namun distribusi itu sendiri menjadi masalah yang tersendiri, sehingga suatu teori keadilan harus juga menjawab permasalahan ini.⁴⁰⁸ Rawls menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang layak tempatnya dalam distribusi aset alamiah.⁴⁰⁹ Kemudian, kalau dibiarkan, keberacakan itu akan terus menerus diwariskan dari generasi ke generasi.⁴¹⁰ Demikian itu berarti kita membiarkan hukum sosial

407 “Distributive,” h. 67.

408 *Ibid.*

409 Kita tidak bisa mengatakan bahwa seseorang itu layak mendapatkan harta yang banyak atau kemampuan yang hebat begitu saja karena tiap orang bisa layak atau tiap orang bisa tidak layak, kenapa harus dibedakan? *Theory*, 274.

410 *Theory*, xv.

berlaku secara alamiah, tanpa campur tangan skema keadilan. Yang terjadi adalah hukum alam, siapa yang kuat dia yang menang.⁴¹¹ Dalam distribusi ini, Qutb pun menyatakan perlunya aransemen untuk meredakan jurang antara kelas-kelas di masyarakat. Dia bahkan mengecam sikap-sikap berlebih-lebihan atau bersifat *luxury*, karena hal itu tidak sesuai dengan ajaran Islam dan menimbulkan kebencian antara sesama manusia.

Rawls menyatakan bahwa tujuan distribusi adalah mengentaskan kemiskinan,⁴¹² penyuburan bakat, pelibatan orang kaya.⁴¹³ Di sini Qutb pun mempunyai pemahaman yang sama, yaitu berdasarkan pada *maxim* “supaya harta itu tidak beredar di kalangan orang kaya saja.” Penyuburan bakat, sementara itu, didorong oleh Islam dengan perintah bahwa “mencari ilmu itu wajib bagi setiap Muslim.”

Oleh Rawls, distribusi dipersepsi sebagai ikatan bermasyarakat.⁴¹⁴ Distribusi bakat alamiah, dengan demikian, harus dianggap sebagai aset bersama untuk memajukan situasi

411 *Theory*, 89.

412 *Theory*, 86.

“Distributive,” 68.

413 *Theory*, 236.

mereka yang berkekurangan.⁴¹⁵ Qutb dalam hal ini jelas-jelas senada, yaitu bahwa perbedaan nasib dapat memperlakukakan persaudaraan. Masyarakat, dengan demikian, seperti sebuah gedung yang bagiannya menguatkan bagian lainnya.

Namun Rawls pun menyatakan bahwa distribusi ini harus dibarengi dengan penghormatan atas manusia.⁴¹⁶ Qutb pun begitu pula, dengan menyatakan bahwa yang memberi dan yang menerima adalah sama-sama mulianya. Demikianlah maka Islam melihat dengan teliti tentang cara pemberian tersebut, misalnya tidak boleh sambil menghina, tidak boleh menyebut-nyebutnya, dan tidak boleh untuk diperlihatkan pada manusia (sebagai tanda kesombongan).

Namun demikian, Rawls menyatakan bahwa rakyat jangan hanya tunggu distribusi, tapi harus aktif memberi kontribusi juga.⁴¹⁷ Qutb, dalam hal ini pun mempunyai kesamaan dengan Rawls. Qutb menyatakan bahwa usaha sendiri itu lebih baik daripada menunggu *transfer* dari zakat atau dari sedekah orang lain. Pembicaraan ini membawa kita

414 “Distributive,” 76. Apa yang penting dari teori moral, demikian Rawls, bukannya jumlah-jumlah yang tepat dari investasi, tetapi pandangan yang dengannya kebijakan-kebijakan dapat diraih secara tepat. *Theory*, 253.

415 *Theory*, 87.

416 *Theory*, 447.

417 *Theory*, 236.

pada problem lain dari keadilan sosial, yaitu problem kapabilitas.

c. Kapabilitas

Pertanyaan tentang kapabilitas adalah penting untuk mengetahui bagaimana suatu teori keadilan menangani kapabilitas individual yang berbeda.⁴¹⁸

Terhadap masalah kapabilitas ini, Rawls menyatakan bahwa seluruh anggota masyarakat harus dipastikan supaya berkemampuan untuk berpartisipasi dalam kehidupan bersama,⁴¹⁹ misalnya dalam kemampuan berpolitik.⁴²⁰ Maka direkomendasikan bahwa persamaan kesempatan atas pendidikan harus diwajibkan pada masyarakat. Namun Rawls juga menegaskan bahwa pendidikan bukan hanya untuk kemampuan produktif, tetapi juga untuk memperkaya kehidupan personal dan sosial warga, termasuk orang-orang

418 Lihat Amartya Sen, "Justice and Capability," *Inequality Reexamined*, New York: Russell Sage Foundation, 1992, h. 73-87.

419 *Theory*, 236.

420 *Theory*, 205.

yang kurang beruntung.⁴²¹ Di sini nampak bahwa Rawls mendorong kemampuan masyarakat untuk maju, tetapi sekaligus merasakan perlunya penegakan keadilan.

Pemikiran kapabilitas seperti Rawls di atas, dikemukakan pula oleh Qutb. Bagi Qutb, semua anggota masyarakat bukan hanya didorong untuk mampu berpartisipasi dalam kehidupan bersama, tetapi juga mampu dan mempunyai waktu untuk melakukan hal-hal spiritual. Untuk itu, kehidupan yang nyaman harus dicari. Pencarian kehidupan inilah yang menimbulkan adanya kewajiban menempa diri, baik melalui pembelajaran atau latihan, untuk menjadi lebih baik. Moralitas dari agama, sementara itu, harus terus pula ditempa pada diri tiap individu Muslim, agar sesuai dengan kehendak Tuhan. Dengan moralitas agama itu pulalah, keadilan sosial dirasakan sebagai masalah ibadah, dan bukan semata-mata masalah sosial.

d. Stabilitas

Pertanyaan tentang stabilitas juga penting untuk mengetahui bagaimana sebuah teori keadilan menjawab

421 *Theory*, 92.

permasalahan-permasalahan tatanan dan konsensus dari masyarakat ideal yang sedang disusun.⁴²²

Menurut Rawls, skema kerjasama sosial harus stabil; ia harus lebih kurang secara regular dapat membuat orang tunduk dan aturan-aturan dasarnya dapat dilakukan; dan ketika pelanggaran-pelanggaran terjadi, kekuatan-kekuatan penstabil harus ada sehingga dapat mencegah kerusakan-kerusakan selanjutnya dan cenderung dapat memperbaiki aransemen tersebut.⁴²³ Bagi Rawls, masalah stabilitas ini dapat dijawab dengan dua hal: secara intern dan secara ekstern. Secara intern adalah bahwa tiap orang harus mempunyai keyakinan dan moralitas berkeadilan, sehingga menghilangkan penyakit-penyakit hati seperti cemburu, iri dan dengki.⁴²⁴ Apa yang harus ada pada keyakinan individu ini adalah rasa keadilan, konsepsi kebaikan, prinsip *fairness*, dan prinsip kewajiban alamiah. Secara ekstern, stabilitas harus dijamin oleh hukum dengan pemerintah mempunyai kuasa paksaan untuk meniadakan dasar pemikiran bahwa orang lain tidak tunduk pada hukum.

422 Lihat Brian Barry, "John Rawls and the Search for Stability," in *Ethics*, No. 105 (July 1995), h. 874-915.

423 *Theory*, 6.

424 *Theory*, 125.

Begitulah, ia menjadi alat keamanan yang efektif antara orang-orang.⁴²⁵

Pada Qutb pula, masalah stabilitas dalam kerjasama sosial yang berkeadilan sangat dipentingkan. Ia pun mengemukakan bahwa hati dan syariah (hukum Islam)-lah penjaganya.⁴²⁶ Dan hal ini pun dilaksanakan, terutama, oleh penguasa. Penguasa, misalnya dapat “mengembangkan kewajiban zakat dalam bentuk-bentuk lain yang dapat dijadikan sarana merealisasi keadilan dan keseimbangan, melenyapkan rasa dengki dan iri hati, meningkatkan pendapatan masyarakat, menghindarkan penumpukan harta dan memberantas korupsi...sampai batas-batas yang diperbolehkan bagi kekuasaan penguasa itu.”⁴²⁷

4. Solusi

Dalam pembicaraan tentang stabilitas, sebenarnya, kita sudah berada pada pada pembicaraan solusi atas permasalahan-permasalah keadilan sosial. Namun, jika jawaban-jawaban

425 *Theory*, 211.

426 *Al-‘Adalah*, 96.

427 *Al-‘Adalah*, 111.

kedua penulis yang didiskusikan di sini pada permasalahan-permasalahan keadilan di atas adalah jawaban-jawaban yang substansial, maka pada bagian solusi ini kita membicarakannya dalam bentuk formal.

Secara formal, untuk menjadikan masyarakat itu adil, Rawls memberi tiga kriteria. Pertama, ia adalah “masyarakat yang di dalamnya setiap orang menerima, dan mengetahui bahwa setiap orang lain menerima, prinsip keadilan yang sama.” Kedua, “struktur dasarnya ... secara publik diketahui, atau dengan penalaran yang baik dipercaya, untuk memuaskan prinsip-prinsip ini. Dan, ketiga, warganya mempunyai rasa keadilan yang efektif sehingga mereka mengikuti institusi-institusi dasar masyarakat, yang mereka anggap adil”.⁴²⁸ Karena yang ketiga telah dibicarakan pada bagian stabilitas, yaitu pada keyakinan individual, maka formulasi yang jelas adalah pada prinsip-prinsip keadilan dan struktur dasar saja yang kemudian nampak sebagai solusi atas keadilan sosial.

Formulasi Qutb dalam hal ini pun ada dua, yaitu bahwa masyarakat itu akan adil apabila berdasarkan prinsip-prinsip keadilan, dan struktur dasar yang adil. Keduanya tercakup dalam Syariah.

⁴²⁸ Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, h. 35; *Theory*, 453-4.

a. Prinsip-prinsip Keadilan

Pada Rawls, prinsip-prinsip keadilan adalah kebebasan, persamaan, dan perbedaan, yang ia ringkaskan menjadi dua maxim prinsip. Pada Qutb, prinsip-prinsip tersebut memang sudah menjadi tiga: kebebasan nurani, persamaan manusia, dan kerjasama sosial. Dengan demikian, terdapat persamaan pada prinsip ini. Bedanya, prinsip yang ketiga pada Rawls disebut sebagai prinsip perbedaan; sedangkan pada Qutb ia disebut prinsip kerjasama sosial. Pada intinya keduanya berpikiran yang sama, yaitu bahwa perbedaan sosial di antara manusia harus diakui dan diselesaikan dengan kerjasama sosial. Rawls, dengan demikian, mengambil prinsip terakhirnya itu pada kondisi sosial atau dalam bentuk persoalan; sedangkan pada Qutb ia bernada jawaban atau solusi.

Pada prinsip pertama atau prinsip kebebasan, kedua penulis merasakan bahwa pada intinya untuk merasakan keadilan adalah keharusan adanya pengakuan tentang kebebasan manusia. Walaupun begitu, isi dari prinsip itu pada kedua penulis agak berlainan. Rawls lebih memilih bahwa kebebasan-kebebasan yang harus diakui oleh masyarakat yang

adil adalah kebebasan-kebebasan sosial dan politik. Sementara pada Qutb kebebasan-kebebasan yang dipilih itu adalah berdasarkan pada pembebasan (*liberation*) dari kehidupan dunia, supaya manusia tidak terlalu banyak mempersoalkan kehidupan dunia, dan dengan demikian dapat berbuat banyak pada masalah-masalah spiritual.

Dalam prinsip persamaan, Rawls lebih menekankan prinsip persamaan kesempatan yang fair. Sedangkan pada Qutb, ia lebih pada persamaan derajat manusia, berdasarkan persamaan jenis, turunan, dan sejarahnya. Namun keduanya mempunyai kesamaan visi, yaitu bahwa manusia harus didorong untuk merasakan persamaan dengan berbagai upaya seperti adanya *transfer* dari yang kaya ke yang miskin dan adanya persamaan kesempatan dalam pendidikan untuk memperbaiki diri masing-masing orang menuju kesamaan, baik dalam dunia kerja maupun berbagai bentuk kehidupan lainnya.

Pada prinsip solidaritas atau prinsip perbedaan pada Rawls adalah ditemukan bahawa masyarakat itu mesti berasaskan pada prinsip-prinsip ganti rugi, kesalingan, persaudaraan, dan kesatuan sosial. Pada Qutb, prinsip-prinsip ini lebih kental lagi karena masyarakat Islam adalah masyarakat organik, seperti sebuah badan, dimana ada bagian yang sakit, seluruh badan terasa pedihnya. Bedanya adalah

bahwa Rawls melulu memikirkan tentang harmoni masyarakat di dunia ini. Bagi Qutb, bagaimanapun, perbuatan baik seperti persaudaraan dapat mendatangkan balasan ganjaran di akhirat, selain, tentu saja, harmoni di dunia ini.

b. Struktur Dasar yang adil

Mengenai struktur dasar yang adil, Rawls membaginya kepada dua: keadilan dalam struktur politik dan keadilan dalam struktur ekonomi.

Dalam hal struktur politik, keduanya menunjukkan adanya kesamaan dalam pengakuan akan keharusan adanya konstitusi yang adil dan supremasi hukum di masyarakat. Dan hal ini diaplikasikan dalam pelbagai tingkat pemerintahan, baik itu legislatif, yudikatif, maupun eksekutif. Perbedaan dari keduanya adalah mengenai sumber hukum. Sumber hukum Rawls adalah hasil dari partisipasi politik, yang dengan demikian buatan manusia. Pada Qutb, sementara itu, sumber hukumnya adalah dari Tuhan, dengan adanya keterbukaan untuk penyesuaian-penyesuaian teknis. Selain itu, keduanya berbeda dalam hal pelaku atau pemimpin perubahan menuju masyarakat berkeadilan. Pada Rawls, pelakunya adalah institusi; sedangkan pada Qutb pelakunya adalah person, yaitu penguasa. Kedua penulis mensyaratkan keadilan pada kedua pelaku tersebut.

Demokrasi konstitusional nampaknya ada dalam pemikiran Qutb. Namun karena kecenderungannya untuk mempertahankan doktrin Islam dan sejarah Islam sebagai rujukan, tampilan Islam yang dikemukakannya kurang modern dan kurang antisipatif. Padahal pandangannya tentang Islam untuk segala zaman⁴²⁹ dapatlah dijadikan titik tolak untuk membuat Islam tetap ideal di zaman modern.

Dalam hal keadilan ekonomi pula, kedua penulis menyatakan tidak perlunya keadaan ekonomi yang berlimpah. Yang penting adalah bagaimana keadaan ekonomi yang ada membuat rakyat merasa hidup dalam lingkungan ekonomi yang adil. Orang kaya memberi dan orang miskin menerima. Itulah yang kemudian disebut sebagai kerjasama sosial.

Ada beberapa struktur ekonomi yang Rawls percaya dapat menunjang teori keadilan sosialnya. Syaratnya adalah bahwa hukum dan pemerintahnya harus bertindak secara efektif dalam mendukung struktur tersebut. Struktur tersebut ialah: pasar yang berlaku secara kompetitif, sumber-sumber daya dikerjakan secara penuh, pemilikan dan kekayaan didistribusikan secara luas, melangsungkan standar minimum sosial yang tepat, tabungan yang fair, dan persamaan kesempatan yang dijamin oleh pendidikan untuk semua. Secara umum, Qutb menyetujui kerangka Rawls dalam ekonomi yang berkeadilan di atas. Yang berbeda, barangkali adalah muatan

429 *Al-'Adalah*, 108-9.

masyarakatnya yang pada Qutb berarti masyarakat Islam yang mempunyai sistem pendapatan dan pendistribusian yang tersendiri.

Ringkasnya, kerangka kerja keadilan pada kedua penulis itu memang sama, tetapi isinya atau konsepsinya yang berlainan. Pada Rawls, ia lebih berupa upaya penyamaan manusia dalam berbagai kesempatan hidup sosial dan politik. Pada Qutb, sementara itu, ia lebih pada upaya untuk menyamakan mereka dalam kesempatan hidup berspiritual. Namun keduanya mensyaratkan hal yang sama untuk menunjangnya, yaitu bahwa keperluan hidup biologis dan budaya manusia harus lebih dulu dipenuhi.

5. Penutup

Kalau dilihat dari konteks lahirnya pemikiran kedua pemikir yang diperbandingkan, dapatlah dilukiskan bahwa Rawls sebenarnya hanya mengajak cara berpikir lain tentang keadilan sosial, sedangkan Qutb mengajak untuk mengubah keadaan. Demikian karena Rawls hidup dalam lingkungan liberal demokratis, keadaan politik yang memang diinginkannya. Qutb, sementara itu, hidup dalam lingkungan sekular, keadaan politik yang memang tidak diinginkannya. Dengan demikian, pendekatan mereka berbeda: Rawls evolusioner dan Qutb revolusioner.

Hal ini akan berbeda, misalnya, jika Rawls hidup dalam rezim politik sosialis-totalitarian (di USSR dulu) dan Qutb hidup dalam rezim politik Islam (di Afghanistan zaman rezim Taliban). Mungkin situasinya akan terbalik, Rawls akan berpikir revolusioner, yaitu untuk mengubah keadaan menjadi demokratis; dan Qutb akan berpikir evolusioner, mengoreksi hal-hal yang masih belum dianggap Islami.

Ciri-ciri bahwa Rawls bersifat evolusioner nampak dari ide-idenya yang dialamatkan pada kaum akademis, dengan demikian bersifat tidak langsung untuk mengubah keadaan, yang lebih dibebankan pada praktisi sosial atau pengambil kebijakan. Qutb, sementara itu, lebih mengalamatkan ide-idenya pada generasi muda dan aktivis Islam, untuk mengubah keadaan menjadi lebih Islami. Thus, ia lebih bersifat revolusioner.

Rawls pun mengakui bahwa idenya memang masih dipengaruhi iklim demokratis Barat. Namun Rawls mau mengoreksi pemikiran dominan yang ada pada zamannya, yaitu utilitarianisme. Maka Rawls pun mengajukan untuk memikirkan kembali pemikiran lain di Barat, yang sudah banyak dilupakan, yaitu kontraktarianisme. Qutb, sementara itu dengan terang-terangan mengoreksi pemikiran Barat yang sudah merasuki dunia Islam. Maka Qutb pun mengajukan untuk kembali kepada pemikiran Islam yang asli. Dalam hal ini nampak keduanya mempunyai semangat 'romantis' atau kembali ke masa lalu.

Karya-karya kedua penulis itupun menunjukkan bagaimana masing-masing konsisten dengan pendirian mereka. Teori keadilan Rawls mengilhami seluruh karyanya. Begitu pula dengan Qutb. Karya-karya Qutb lain dapat dibaca sebagai mendapat pengaruh dari buku Keadilan Sosial-nya. Demikian karena Qutb berubah haluan menjadi aktivis Islam setelah menulis buku tersebut. Kerangka kunci dari buku tersebut adalah relevansi Islam dengan masalah-masalah sosial.

Dalam teori keadilan sosial mereka, keduanya menunjukkan adanya bacaan sistematis mereka atas permasalahan-permasalahan keadilan sosial. Dan mereka pun menjawabnya, dengan teori masing-masing, yang dapat dibagi pembahasannya kepada: sifat, metodologi, dan solusi dari teori-teori tersebut terhadap pertanyaan-pertanyaan tentang keadilan sosial.

Dari segi sifat teori, keduanya mempunyai teori yang transenden, yaitu melakukan pembahasan masyarakat keadilan secara tertutup pada suatu masyarakat tertentu saja, tidak melakukan perbandingan keadilan dari berbagai masyarakat. Memang, walaupun terkadang ada perbandingan terhadap masyarakat lain dalam karya-karya keduanya, tetapi perbandingan itu hanya ilustrasi minor saja. Baik Rawls maupun Qutb lebih intens terhadap teori keadilan mereka. Hanya saja, transendensinya memang berlainan. Rawls lebih pada dikte konvensi hipotetis, yang ia sebut sebagai posisi original,

dan dengan demikian bersifat rasional. Qutb, sementara itu, lebih melakukan transendensi dengan dikte ajaran Islam.

Posisi original dan Islam yang berkuasa itulah, kemudian, yang menjadi metodologi pembahasan mereka terhadap keadilan sosial. Dari situ keluarlah ide-ide tentang prinsip-prinsip keadilan sosial dan struktur sosial yang berkeadilan. Dalam hal kerangka pembahasan, dengan demikian, mereka mempunyai kesamaan. Namun dalam hal metodologinya, keduanya berjauhan. Dalam wilayah pemikiran, Rawls hanya memikirkan wilayahnya sebagai wilayah manusia, wilayah dunia, dan wilayah alamiah. Qutb, sementara itu, lebih memilih wilayahnya sebagai wilayah dunia dan akhirat. Demikian pula dalam hal pijakan teoretis. Rawls mendasarkannya pada akal, sejarah, dan nurani Barat. Qutb pula, selain akal, sejarah, dan nurani Islam, menambahkan adanya wilayah kewahyuan atau kenabian.

Rawls, dengan posisi originalnya, menunjukkan bahwa manusia bisa mengeluarkan prinsip-prinsip hidup yang berkeadilan apabila mereka berada pada situasi awal kesetaraan, di balik tabir ketidaktahuan. Tabir inilah yang membuat manusia merasakan bahwa secara moral mereka bebas dan setara. Demikian karena dengan tabir itu mereka tidak tahu nasibnya di masa akan datang. Dengan ketidaktahuan itulah manusia bisa menyusun aransemen-aransemen sosial, berupa prinsip-prinsip dan tatanan sosial yang berkeadilan.

Qutb, sementara itu, juga menunjukkan bahwa manusia bisa mengeluarkan prinsip-prinsip hidup yang adil apabila mereka kembali kepada ajaran Islam. Karena Islam itulah yang sesuai dengan sifat manusia (*fitrah*). Maka, dari ajaran Islam itulah manusia menyusun aransemen-aransemen sosial yang berkeadilan. Dengan demikian, keduanya mempunyai kerangka kerja yang hampir sama pada teori mereka, yaitu kerangka prinsip dan kerangka struktur sosial.

Untuk menjawab permasalahan-permasalahan sosial, seperti ketimpangan, distribusi, kapabilitas, dan stabilitas, kedua pemikir tersebut berkesimpulan bahwa terdapat prinsip-prinsip dan tatanan hidup sosial yang berkeadilan. Pada Rawls, prinsip-prinsip tersebut adalah kebebasan, persamaan, dan perbedaan, yang ia ringkaskan menjadi dua maxim prinsip. Pada Qutb, prinsip-prinsip tersebut memang sudah menjadi tiga: kebebasan nurani, persamaan manusia, dan kerjasama sosial. Dengan demikian, terdapat persamaan pada prinsip ini. Bedanya, prinsip yang ketiga pada Rawls disebut sebagai prinsip perbedaan; sedangkan pada Qutb ia disebut prinsip kerjasama sosial. Pada intinya keduanya berpikiran yang sama, yaitu bahwa perbedaan sosial di antara manusia harus diakui dan diselesaikan dengan kerjasama sosial. Rawls, dengan demikian, mengambil prinsip terakhirnya itu pada kondisi sosial atau dalam bentuk persoalan; sedangkan pada Qutb ia bernada jawaban atau solusi. Selain prinsip-prinsip keadilan, kedua penulis mempunyai kerangka

kerja aplikatif, yaitu berupa struktur politik dan ekonomi yang berkeadilan.

Mengenai komentar terhadap Rawls dan teori keadilannya, diketahui bahwa untuk Rawls kritiknya adalah seputar metodologinya yang filosofis. Demikian karena dirasakan bahwa untuk mengosongkan pengetahuan tentang diri kita dari sebalik tabir ketidaktahuan akan sangat sulit dilakukan. Kaum utilitarian, sementara itu, tidak bisa menerima karena tidak bersifat produktif dan tidak memaksimalkan kebahagiaan. Dari kaum libertarian, kritik yang dialamatkan kepada Rawls adalah sifat teorinya yang terlalu memberikan peran besar pada Negara, padahal struktur yang adil itu adalah yang membiarkan masyarakat mencapai kemerdekaan ekonomi yang tanpa intervensi dari Negara. Sedangkan kaum komunitarian tidak bisa menerimanya karena ia tidak bersifat praktis ketika diaplikasikan pada masyarakat, karena masyarakat itu berbeda-beda dalam lingkungan dan sejarahnya.

Kritik-kritik pada Rawls itu, bagaimanapun, semakin memperkuat Rawls di arena wacana filsafat sosial dan politik. Rawls, misalnya, disebut-sebut sebagai orang yang mengembalikan filsafat politik pada substansinya. Ada juga yang menyebutkan Rawls telah memajukan pikiran kita tentang keadilan.

Kritik-kritik terhadap Qutb adalah berkisar tentang terlalu teosentrisnya teori Qutb, padahal masalahnya adalah masalah duniawi. Juga atas terlalu idealisnya, padahal umat Islam tidak bisa

dilepaskan dari kevakuman budaya mereka. Qutb, dengan demikian, tidak realistis.

Tetapi, bagaimanapun, teori ideal itu bukan hanya milik Qutb. Rawls pun mengakui bahwa teorinya adalah teori ideal. Bedanya adalah bahwa Rawls lebih cenderung rasional, sedangkan Qutb lebih bersifat teosentris. Namun di tengah-tengah ketidakadilan yang selalu merajalela, suatu teori ideal memang dapat mengambil peranan untuk membimbing manusia, supaya tidak selalu terjebak dengan realitas-realitas sempit yang hanya membuat manusia hidup secara mekanis. Suatu transendensi untuk pencapaian hal-hal yang luhur, dengan demikian, tetap diperlukan.

a. Persamaan Rawls dan Qutb

1. Romantisme masa lalu. Rawls pada kontraktarianisme, Qutb pada Islam berkuasa.
2. Konsistensi dalam karya-karya mereka.
3. Sistematis.
4. Sifat teori: transenden dan ideal
5. Masalah ketidakadilan sosial: ketimpangan, distribusi, kapabilitas, dan stabilitas.
6. Prinsip keadilan sosial: kebebasan, persamaan, solidaritas.

7. Struktur sosial: struktur politik dan struktur ekonomi.
8. Perbedaan sosial di antara manusia harus diakui dan diselesaikan dengan kerjasama sosial.
9. Metodologi pemikiran: filosofis.
10. Metode aplikatif menuntut peran besar negara.

b. Perbedaan Rawls dan Qutb

| No. | Materi | Rawls | Qutb |
|------------|----------------------|--|--|
| 1. | Posisi pemikir | Akademikus | Aktivis |
| 2. | Konteks pemikiran | Demokratis Barat (sesuatu yang diinginkan) | Muslim sekular (sesuatu yang tidak diinginkan) |
| 3. | Tawaran pemikiran | Berpikir secara lain | Mengubah keadaan |
| 4. | Pendekatan gerakan | Evolusioner | Revolusioner |
| 5. | Target pemikiran | * Akademisi * Pengambil kebijakan | * Generasi muda * aktivis Islam |
| 6. | Komunikasi pemikiran | Tidak langsung | Langsung |
| 7. | Target kritik | Utilitarianisme | Sekularisme |
| 8. | Sifat pemikiran | Transendensi | Transendensi Islami |

| | | | |
|-----|-------------------|---------------------------------------|---|
| | | rasional | |
| 9. | Model pemikiran | Posisi original | Islam berkuasa |
| 10. | Wilayah pemikiran | * Manusia * duniawi * alamiah | * Manusia * duniawi & ukhrawi * kewahyuan |
| 11. | Pijakan teoretis | * akal * nurani * sejarah Barat | * akal * nurani * sejarah Islam |

B. Saran

Ada beberapa saran untuk studi lebih lanjut yang dapat diimplikasikan oleh kajian ini.

Pertama, orang dapat melihat bahwa kajian ini semata-mata menitikberatkan pada persamaan antara Rawls dan Qutb. Konsekuensinya, saya menyarankan bahwa kajian lanjutan harus lebih menitikberatkan pada perbedaan antara keduanya.

Kedua, orang dapat melihat juga bahwa kajian ini berawal dari konteks filsafat sosio-politis Barat sebagai jenis ‘standard’ fenomena universal, sehingga menempatkan teori keadilan John Rawls sebagai teori ‘standard universal.’ Oleh karena itu, sarannya

adalah bahwa kajian lanjutan harus membuat konteks Islam sebagai standar fenomena universal, yang oleh karenanya keadilan sosial Islam didefinisikan sebagai standard keadilan universal.

Ketiga, orang dapat melihat bahwa terdapat banyaknya ketiadaan definisi dalam kajian ini. Saya hanya dapat katakan bahwa kajian ini bukanlah kajian analitis. Ia lebih bersifat substantif. Oleh karenanya, fokusnya bukanlah tentang konsep-konsep, baik itu bersifat sama atau tidak, tetapi penekanannya adalah tentang konsepsi, yaitu apakah konsep-konsep itu dipahami dengan pengertian yang sama atau tidak. Sehingga, saran saya untuk kajian lanjutan adalah bahwa terdapat kebutuhan untuk kajian seperti ini dengan pendekatan analitis.

Terakhir, orang dapat melihat bahwa standard perbandingan dalam kajian ini adalah pembahasan tentang pemikiran kontemporer mengenai keadilan sosial, yaitu John Rawls. Untuk itu, adalah nampak bahwa Qutb selalu dapat mengikuti tema-tema yang ditekankan oleh Rawls, walaupun mereka hidup dalam dunia mereka sendiri yang berbeda. Sarannya, kemudian, adalah bahwa kajian lanjutan harus memakai preseden historis sebagai standard perbandingan, sehingga akan tampak bahwa Rawls lah yang mengikuti Qutb, bukan sebaliknya.

Alhasil, apapun bentuknya saran yang barangkali muncul untuk dunia pembuatan keputusan di tingkat

pemerintahan manapun, kedua pemikir ini telah menyarankan adanya suatu bentuk keadilan sejati, yang berdasarkan moral, bukan keadilan yang semata-mata bersifat kontraktual atau transaksional. Demikian sehingga, keduanya menyarankan untuk kembali kepada keadilan substantif, bukan hanya keadilan formal.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Baqi, Muhammad Fu’ad, *Al-Mu‘jam al-Mufahras Li Alfaz al-Qur’an al-Karim*, Indonesia: Maktabah Dahlan, n.d.

‘Ali ibn Abi Talib, *Nahj al-Balaghah*, explanation by Muhammad ‘Abduh, ed. Fatan Muhammad Khalil al-Labun, Beirut: Mu’assasah al-Tarikh al-‘Arabi, 2005.

‘Imarah, Muhammad, *Shakhsiyat Laha Tarikh*, Cairo: Dar al-Salam, 2005.

Abu-Rabi‘, Ibrahim M., “Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism” in *The Islamic Quarterly*, Vol. XXIII, No. 2, 1984.

Abu-Rabi‘, Ibrahim M., *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Acikgenc, Alparslan, *Islamic Science: Towards A Definition*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1997.

Afif Muhammad, Dr., MA., *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Qutb [From Theology to Ideology: A Study on Sayyid Qutb's Theological Method and Thinking]*, Bandung: Pena Merah, 2004.

Ahmed, Manzoorudiin, Dr., *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice*, Karachi: Saad Publications, 1983.

Aidit bin Hj. Ghazali, *Islam and Justice*, Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 1993.

Akhavi, Shahrough, "Sunni Modernist Theories of Social Contract in Contemporary Egypt", in *International Journal for Middle East Studies*, 35 (2003), pp. 23-49.

Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, New York: 1980.

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, *Da'if Sunan Ibn Majah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1988.

Al-Attas, Syed Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

- Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, 3 vols., Cairo: Dar al-Hadith, n.d.
- Ali, Imam, *Nahjul Balagha: Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali*, Qum: Ansariyan Publications, 1989.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Adab al-Dunya wa al-Din*, edited by Mustafa al-Saqqa’, (Cairo, 1955), this edition Jakarta: Shirkah Nur al-Thaqafah al-Islamiyyah, n.d.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, edited by M. Enger, Bonn, 1853.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Nasihah al-Muluk*, Paris: Bibliotheque National, Arabic MS No. 24473.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Qawanin al-Wizarat wa Siyasat al-Mulk*, edited by Dr. Ridwan al-Sayyid, Beirut: Dar al-Tali‘ah li al-Taba‘ah wa al-Nashr, 2nd edition, 1993.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *Tashil al-Nazar wa Ta’jil al-Zafar*, edited by Muhyi Hilal al-Sarhan, Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1981.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan ‘Ali, *The Discipline of Religious and Worldly Matters*, translated by Thoreya Mahdi Allam, revised by Dr. Magdi Wahba and Dr. Aberrafi Benhallam, Tripoli: Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO), 1995.
- Al-Nawawi, *Sahih Muslim al-Nawawi*, al-Matba‘ah al-Misriyyah, 1924.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din, *History of the Caliphs*, tr. Major H. S. Jarrett, Pakistan: Karimsons, (1881), 1980.

Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, ed. by Ibrahim 'Atwah 'Aus, Cairo: 1962.

Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

Aquinas, St. Thomas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, (Book I, Part I, Lecture 1), in D'Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Aquinas, St. Thomas, *Commentary on the Politics of Aristotle*, (Book I, Part I, Lecture 1), in D'Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Aquinas, St. Thomas, *On Princely Government*, (Book One), in D'Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Aquinas, St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, in Anton C. Pegis (ed.), *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, New York: Random House, 1945.

Aquinas, St. Thomas, *The Summa Theologica*, trans. by Fathers of the English Dominican Province, rev. by Daniel J. Sullivan, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Aristotle, *Metaphysics*, translated by W. D. Ross, in Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, in Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.

Aristotle, *Politics*, translated by Benjamin Jowett, in Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.

Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, edited and with an introduction by Richard McKeon, New York: Random House, 1941.

Aristotle, *The Politics of Aristotle*, translated with notes by Ernest Barker, London: Oxford University Press, (1948), 1960.

Arrow, Kenneth J., *Social Choice and Justice*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Asad, Muhammad, *Islam at the Crossroads*, Punjab: Arafat Publications, 1947, Cet. Ke-VI.

Asad, Muhammad, *Sahih al-Bukhari*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1938, Vol. V.

Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Asad, Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam*, (1961), Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.

Asad, Muhammad, *The Road to Mecca*, London: The Stellar Press, Ltd., 1954, Cet. I

Asad, Muhammad, *This Law of Ours and Other Essays*, (first edition by Dar Al-Andalus Limited, Gibraltar, 1987, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.

Aspell, Patrick J., *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*, Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999.

Augustine, St., *On Christian Doctrine*, trans. J. F. Shaw, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Augustine, St., *On Grace and Free Will*, trans. A. W. Haddan, rev. W. G. T. Shedd, dalam Whitney J. Oates (ed.), *Basic Writings of*

Saint Augustine, New York: Random House Publishers, 1948.

Augustine, St., *On The Trinity*, trans. A. W. Haddan, rev. W. G. T. Shedd, dalam Whitney J. Oates (ed.), *Basic Writings of Saint Augustine*, New York: Random House Publishers, 1948.

Augustine, St., *The City of God*, trans. Marcus Dods, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Augustine, St., *The Confessions*, trans. Edward Bouverie Pusey, London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Augustine, St., *The Greatness of the Soul*, trans. Joseph M. Colleran, London: Longmans, Green and Co., 1950.

Augustine, St., *The Teacher*, trans. Joseph M. Colleran, London: Longmans, Green and Co., 1950.

Ayubi, Nazih N. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge, 1991.

Barker, Sir Ernest, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, Bungay, Suffolk: Methuen & Co Ltd., (1918), 1964.

Barry, Brian, "John Rawls and the Search for Stability," in *Ethics*, No. 105 (July 1995), pp. 874-915.

Barry, Brian, *Theories of Justice*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1989.

- Bayat-Philipp, Mangol, "Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shari'ati" dalam Kedourie, Elie and Haim, Sylvia G. (eds.), *Towards A Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1980.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief: essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley: University of California Press, (1970), 1991.
- Benson, Steven R., "Islam and Social Change in the Writings of 'Ali Shari'ati: His *Hajj* as a Mystical Handbook for Revolutionaries," in *The Muslim World*, LXXXI, 1991.
- Bigongiari, Dino (ed.), *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas: Representative Selections*, New York: Hafner Publishing Company, 1953.
- Bottomore, T. B. (ed.), *Karl Marx, Early Writings*, New York, 1964.
- Bowle, John, *Western Political Thought: An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, London: Methuen, (1947), 1961.
- Brown, Maurice, *Adam Smith Economics: Its Place in the Development of Economic Thought*, London: Routledge, 1988.
- Burnell, Peter, "The Problem of Service to Unjust Regimes in Augustine's City of God," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 54, Number 2, April 1993.

Calvert, John, "The Individual and the Nation: Sayyid Qutb's

Ùifl min al-Qarya (Child from the Village)" in *The Muslim World*, Vol. 90, Spring, 2000.

Caute, David (ed.), *Essential Writings of Karl Marx*, London: Panther, 1967.

Chehabi, H. E., *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini*, London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1990.

Chroust, Anton-Hermann, "The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages," *Journal of the History of Ideas*, Vol. VII, Number 3, 1946.

D'Entrèves, A. P. (ed.), *Aquinas: Selected Political Writings*, trans. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Oxford: Basil Blackwell, 1975.

De Wulf, Maurice, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, New York: Dover Publication, Inc., (1922), 1953.

Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York & London: Columbia University Press, 1963.

- Douzinas, Coustas and Warrington, Ronnie, with McVeigh, Shaun, *Postmodern Jurisprudence: The Law of Text in the Texts of Law*, London: Routledge, 1991.
- Einaudi, Mario, *The Early Rousseau*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967.
- Ellwood, Charles A., *A History of Social Philosophy*, New York: AMS Press, (1938), 1969.
- Esposito, John L. and Voll, John O., *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Fakhry, Madjid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Faruki, Kemal A., *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice: from 610 to 1926*, Karachi: National Publishing House Ltd., 1971.
- Fink, Hans, *Social Philosophy*, London and New York: Methuen, 1981.
- Gallagher, David M., "Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas," *Mediaeval Studies* 58 (1996): 1-47, Toronto, Ontario, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996.
- Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory: An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Gilby, Thomas, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, Chicago: The University of Chicago Press, (1958), Midway Reprint, 1973.

Gomperz, Theodor, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, Vol. IV, translated by G. G. Berry, B.A., London: John Murray, (1912), 1964.

Gould, John, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge: University Press, 1955. UMCod: B398 E8Gou.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press, (1975), 1977.

Halle, Louis J., *The Ideological Imagination*, London: Chatto & Windus, 1972.

Harder, Elma Truth (Tr.), "Muhammad Asad and The Road to Mecca (Text of Muhammad Asad's Interview with Karl Gunter Simon)", *Islamic Studies*, 37:4, 1998.

Hasan, Masudul, *Hadrat Abu Bakr*, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1984.

Havelock, Erik A., *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven and London: Yale University Press, (1957), 1964.

Hayek, F. A., *Law, Legislation and Liberty, Vol. II: The Mirage of Social Justice*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I: The Classical Age of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. III: The Gunpowder Empires and Modern Times*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Howie, George, *Educational Theory and Practice in St. Augustine*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Ibn Hisham, *Sirah*, tr. Inas A. Farid, ed. Umm Faruq Cook, Cairo: Al-Falah, 2000.

Ibn Taymiyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, n.d.

Ibn Taymiyah, *Majmu'ah al-Fatawa*, vol. 20, Medina: Dar al-Wafa' li al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1997.

Ibn Taymiyah, *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*, tr. Muhtar Holland, London: The Islamic Foundation, 1982.

Ibn Taymiyah, *Public Policy in Islamic Jurisprudence*, tr. Dr. Omar A. Farrukh, Beirut: Khayats, 1966.

Iqbal, Javid, "Democracy and Justice: Islam's Political Message Restated" in Ron Bontekoe and Marietta

Stepaniants (eds.), *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

Irwin, Terence (ed.), *Classical Philosophy*, Oxford: University Press, 1999.

Kausar Ali, *A Study of Islamic History*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1950.

Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1984.

Khan, Qamaruddin, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, Islamabad: Islamic Research Institute, (1973), 1985.

Khatab, Sayed, "Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism," *The Muslim World*, Vol. 94, April 2004.

Klosko, George, *The Development of Plato's Political Theory*, New York and London: Methuen.

Knowles, Dudley, *Political Philosophy*, London: Routledge, 2001.

Kraut, Richard, *Socrates and The State*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

Lee, Robert D., *Overcoming Tradition and Modernity: the Search for Islamic Authenticity [Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal Hingga Nalar Kritis Arkoun]*, translated by: Ahmad Baiquni, edited by: Rofik Suhud dan Idi Subandy Ibrahim, Bandung: Mizan, 2000.

Levi, Albert William, *Falsafah Sebagai Pengungkapan Sosial [Philosophy As Social Expression]*, translation into Malay by Ilyas Zaidi, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1983.

Markus, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Marx, Karl and Engels, Friedrich, *Selected Works*, (3 vol.), vol. I, Moscow: Progress Publishers, (1969), 1973.

Marx, Karl and Engels, Friedrich, *The Communist Manifesto*, translated by Samuel Moore (1888), Introduction and Notes by A.J.P. Taylor, Baltimore: Penguin Books, 1967.

- Marx, Karl, *Capital*, 3 vols., vol. I, Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1887.
- Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, (Rough Draft), translated with a Foreword by Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
- Masters, Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968.
- Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Princeton, New Jersey: Basic Books, 1983.
- Mikhail, Hanna, *Politics and Revelation: Mawardi and After*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995.
- Moten, Abdul Rashid, *Political Science: An Islamic Perspective*, London: St. Martin's Press, 1996.
- Moussalli, Ahmad S., "The Views of Islamic Fundamentalism on Epistemology and Political Philosophy", *The Islamic Quarterly*, Vol. XXXVII, No. 3, Third Quarter, 1993.

Moussalli, Ahmed Salah Al-Din, *Contemporary Islamic Political Thought: Sayyid Qutb*, Ph.D. Dissertation, University of Maryland, 1985.

Muir, William, *Life of Mohamet*, (London, 1861), Osnabrück: Biblio Verlag, 1988.

Murphy, Joseph S., *Political Theory: A Conceptual Analysis*, Homewood, Illionis: The Dorsey Press, 1968.

Nasr, Seyyed Hossein, "Metaphysical Roots of Tolerance and Intolerance: An Islamic Interpretation" in Mehdi Amin Razavi and David Ambuel (eds.), *Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance*, Albany, New York: State University of New York Press, 1997.

Nathan, N. M. L., *The Concept of Justice*, London and Basingstoke: Macmillan, 1971.

Nederman, Cary J., "Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, Number 1, Jan-Mar 1988.

Nettleship, Richard Lewis, *Lectures on the Republic of Plato*,

London: Macmillan & Co Ltd, 1964. JC71 P3Net.

Newman, Jeremiah, *Foundations of Justice: A Historico-*

Critical Study in Thomism, Cork: Cork University

Press, 1954.

Numani, Shibli, *Al-Farooq: The Life of Omar the Great*, tr. Maulana

Zafar Ali Khan, New Delhi: Adam Publishers, 2003.

O'Neill, Onora, "Political Liberalism and Public Reason: A

Critical Notice of John Rawls, *Political Liberalism*", in

The Philosophical Review, Vol. 106, No. 3 (July 1997),

pp. 411-428.

Paolucci, Henry (ed.), *The Political Writings of St. Augustine*,

Chicago: Henry Regnery Company, 1962.

Parker, Mushtaq, "Muhammad Asad", in *Periodica Islamica: An*

International Journal, Kuala Lumpur: Berita Publishing,

1992, Vol. II, No. 1.

Plato, *Phaedrus*, Penguin 60s Classics, translated by Walter

Hamilton, London: Penguin Books, 1973.

Plato, *Plato Dictionary*, edited by Morris Stockhammer, Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co, (1957) 1965.

Plato, *Plato's Statesman*, translated by J. B. Skemp, London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

Plato, *The Laws*, translated with an introduction by Trevor J. Saunders, Hammondswoth: Penguin Books, 1970.

Plato, *The Republic of Plato*, translated with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford, London: Oxford University Press, (1941), 1971.

Popper, Karl R., *In Search of A Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, translated by Laura J. Bennett, London: Routledge, (1994) 1996.

Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1 Plato, London: Routledge & Kegan Paul, (1945), 1969.

Qutb, Sayyid, *Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, 7th edition, Cairo: Dar al-Shuruq, 1980.

Qutb, Sayyid, *Al-Islam wa Mushkilat al-Hadarah*, Cairo:
Uthman al-Halabi wa al-Shirkah, 1962.

Qutb, Sayyid, *Al-Mustaqbal Li Hadha al-Din*, Cairo: Dar al-
Shuruq, 1981.

Qutb, Sayyid, *al-Salam al-Alami wa al-Islam*, Cairo: Dar al-
Shuruq, 1980.

Qutb, Sayyid, *Fi Zhilal al-Qur'an*, 6 jilid, 10th edition, Cairo:
Dar al-Shuruq, 1982.

Qutb, Sayyid, *Ma'alim fi al-Tariq*, Cairo: Dar al-Shuruq, 1981.

Qutb, Sayyid, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie,
trans. Revised by Hamid Algar, Kuala Lumpur, Islamic
Book Trust, 2000.

Rao, V. Venkata, *Ancient Political Thought*, Delhi: S. Chand & Co.,
1969.

Rahman, M. Taufiq. *Glosari Teori Sosial*. Bandung: Ibnu Sina Press.
2011.

- Rahman, Mohammad Taufiq. *Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice*. Diss. Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010.
- Raphael, D.D., "Hume and Adam Smith on Justice and Utility", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. LXXIII, 1972/73.
- Rawls, John, "A Theory of Justice," in Richard T. Garner and Andrew G. Oldenquist (eds.), *Society and The Individual: Readings in Political and Social Philosophy*, Belmont, California: Wadsworth, 1990.
- Rawls, John, "Distributive Justice," in Peter Laslett and W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (3rd series), Oxford: Basil Blackwell (1967), 1969.
- Rawls, John, "Justice as Fairness", in *Philosophical Review*, LXVII (1958), pp. 164-94.
- Rawls, John, "Outline of a Decision Procedure for Ethics," *Philosophical Review*, LX, (1951), 177-197.

Rawls, John, "Some Reasons for the Maximin Criterion," in *American Economic Review, Papers and Proceedings*, LXIV (May 1974).

Rawls, John, "The Basic Liberties and Their Priority," in Sterling M. McMurrin (ed.), *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1987.

Rawls, John, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", in Robert E. Goodwin and Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell, 1997.

Rawls, John, "The Sense of Justice", in *Philosophical Review*, LXXII (1963), pp. 281-305.

Rawls, John, "Two Concepts of Rules," *Philosophical Review*, LXIV (1955), 3-32.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge: Harvard University Press, (1971), 1999.

Rawls, John, *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

Rendell, J., *An Introduction to Political Thought: Key Writings from the Major Political Thinkers*, London: Sidgwick & Jackson, 1978.

Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Rousseau, Jean Jacques, *Political Writings*, tr. and ed. by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1953.

Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and Discourses*, tr. G. D. H. Cole, New York: Everyman's Library, (1913), 1968.

Sachedina, Abdulaziz A., "The Creation of A Just Social Order in Islam," in Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam*, Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1986.

Santas, Gerasimos, *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford: Blackwell, 2001.

- Schmandt, Henry J., *A History of Political Philosophy*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1960.
- Selsam, Howard; Goldway, David and Martel, Harry (eds.), *Dynamics of Social Change: A Reader in Marxist Social Science from the Writings of Marx, Engels and Lenin*, New York: International Publishers Co., Inc., 1970.
- Sen, Amartya, *Inequality Reexamined*, New York: Russell Sage Foundation, 1992.
- Sen, Amartya, "What Do We Want from A Theory of Justice?" in *The Journal of Philosophy*, Vol. CIII, No. 5, May 2006.
- Shariati, Ali, "A Discussion of Shahid," "Shahadat," "After Shahadat," and "Thar," in Gary Legenhausen and Mehdi Abedi (eds.), *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*, Houston, Texas: IRIS (The Institute for Research and Islamic Studies), 1986.
- Shariati, Ali, *Man and Islam*, tr. by Dr. Fatollah Marjani, Houston, Texas: Free Islamic Lit., Inc., 1981.
- Shariati, Ali, *On the Sociology of Islam*, tr. by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Shariati, Ali, *The Hajj*, tr. by Ali A. Behzadnia and Najla Denny, (1977), Petaling Jaya, Malaysia: Islamic Book Trust, 2003.
- Shepard, William E., "Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya", *International Journal of Middle East Studies*, Number 35, 2003.

Shepard, William E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1996.

Sherwani, Haroon Khan, *Early Muslim Political Thought and Administration*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i, (1942), 1976.

Shklar, Judith N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Smith, Adam, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, reported by a student in 1763, edited by Edwin Cannan, New York: Kelley & Millman, Inc., 1956.

Smith, Adam, *The Theory of the Moral Sentiments*, (1759), Washington DC: Lincoln-Rembrandt Publication, 1907.

Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, (1776), 2 vols., London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1910.

Sterba, James P., *Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, 2nd Edition, Belmont, California: Wadsworth, 1998.

Swift, Adam, *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians*, Cambridge: Polity Press, 2001.

Tan, Kok-Chor, "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, no. 108, January, 1998.

The Cambridge Dictionary of Philosophy, Robert Audi (Gen. editor), (1995), 1996.

The Journal of Philosophy, Vol. XCIX, Number 1, January 2002.

The Journal of Philosophy, Vol. XCVIII, Number 5, May 2001.

Vatikiotis, P. J., "Islamic Resurgence: A Critical View", in Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, *Islam and Power*, London: Croom Helm, 1981.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Princeton, New Jersey: Basic Books, 1983.

Warburton, Nigel, *Philosophy: The Classics*, London and New York: Routledge, Second Edition, (1998), 2000.

Wenar, Leif, "Political Liberalism: An Internal Critique" *Ethics*, number 106, October 1995, h. 32-62.

Winch, Donald, *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Wolff, Robert Paul, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.

Yusuf Ali, Abdullah, *The Holy Qur-an: English translation of the meanings and Commentary*, Al-Madinah Al-Munawarah: King Fahd Holy Qur-an Printing Complex, 1410 H.

Yusuf, Badmas 'Lanre, "The History of *FÊ ÚilÉl al-Qur'Én*", *The Islamic Quarterly*, Vol. XLI, No. 2, Second Quarter, 1997.

Zajac, Edward E., *Political Economy of Fairness*, Cambridge: MIT Press, 1995.